兩宋思想述評目錄

兩宋思想述評

第一章　近代思想之趨勢

諸夏學術，肇造於夏殷，發皇於周秦，消沈於兩漢，變革於魏晉齊梁，至隋唐而浮屠義諦，風靡一世，國閒淪喪，不絕如縷。前編陳其辜較，考其流變，亦略見其大凡矣。茲言近代，自趙宋始，下訖清季，（公曆九六〇——一九一二）凡九百五十餘年；索羣言之指歸，匯衆流於一脈，參互考驗，其原委可得而述焉。

（1）近代思想之前趨　自西京功令，推崇經術，範圍羣思，不容別異，學者惟究心於訓詁章句之末；張皇幽渺，非所敢知，高明之士，駸駸厭之；學術之涂，勢必易轍；而足以滌蕩故思，張廓理徵者，惟有玄談；於是六代人士，祖述老易，以清虛之說，寄其要眇之思。蘊久必發，風會所趨，勢使然也。又自浮屠之道東被，談玄者於焉取資。下逮隋唐，宗派繁興，其析理精微，探賾索隱，視老莊尤為高遠；一時儒生，如柳宗元劉禹錫王維李翱之徒，莫不潛心內典，怡情禪悅，久而與之俱化。中國學術系統，不傳於儒而傳於釋老，蓋數百年於茲矣。反大輅於推輪，窮層冰於積水，近代思想之淵原，實濫觴於此也。

（2）啓蒙思潮　唐室旣衰，兵戈四起，窮理之風，闃無嗣響，講學之途，泯焉歇絕；世道之敝，乃不堪言。宋代繼興，暴亂日戢，士大夫傷人心之陷溺，念禍亂之寖尋，乃薄詞翰爲末技，思踐德於聖門，由是戚同文胡瑗孫復諸儒，羣起築室聚徒，明倫講學，天下書院自此興。及周敦頤崛起湘中，著太極圖說及通書四十篇，以自然爲教，主靜爲宗，雖緣飾周易中庸，而歸本於道家之指。邵雍受學李之才，精研數理，溯其師承，與敦頤同出陳摶，並道家之流裔。此近代思想界之啓蒙思潮也。

（3）兩宋思潮　河南二程開道於濂溪，觀學於康節，更出入於釋老之言，推其緒餘，因發明以紬孔孟之指意。復各舒所聞，印證同異，學派遂分。程顥言定性，識仁，主惟理論；程頤言持敬，致知，主經驗論；張載講學於二程之間，敦厚崇禮，說近伊川；而程門高弟，如謝良佐，游酢，呂大臨多本明道，終流於禪。至楊時晚年，亦稍入禪去。此北宋思潮之中堅也。

當舉世以理學相標尙之際，有別闢途徑，張其赤幟者，則江西學者是也。自歐陽修言：「性非學者所急，聖人所罕言」，李覯王安石繼起，乃以禮制爲立國之大經，富強爲政敎之埻的，力矯迂遠空疏之談，以事功爲天下倡；當時學者交口攻之，目爲異端之見也。

南渡以後，朱陸門庭各別；九淵以詮心樂道爲宗，重涵養而輕省察，尙簡易而極高明，直捷徑情，頓悟超卓，說多近於明道。朱熹早年泛濫於釋老；後從李侗游，侗語以默坐澄觀，以悟未發之眞；至四十以後，乃宗伊川，以主敬爲持

志之要，致知爲下學之功，似主經驗論；然涵養之說，未盡滌除，故注大學首章，仍有「虛靈不昧，明善復初」之言；注論語子在川上章，予欲無言章，亦頗采二氏之說；蓋折衷兩派，集諸家之大成者也。

時永嘉永康學者葉適陳亮輩，則侈陳功利，屹然與朱陸鼎峙，惜其說不爲世重，其傳終歸於朱學也。

嘗綜而論之：兩宋學派，程張朱陸，立說異趨，要皆闡發性與天道而已。言道欲探宇宙之始終，言性在求人生之眞義，其高者欲窮神知化，或鄰於玄言；其下者旁稽名數實力，或契其微旨。是爲宋代理學之主動思潮。若江西學派及永嘉永康講儒之義利並陳，心存匡濟，則如異軍蒼頭特起，蓋其反動思潮也。

（4）金元思潮　關洛陷於完顏，百年不聞學統；垂晚乃有趙秉文、李純甫，援儒入釋，推釋入儒，其傳並不能大。元主中夏，趙復脫南冠之囚，講學燕京，洛閩之傳，賴以不絕。許衡爲其大宗，劉因爲其別系；最後吳澄鄭玉頗思和會朱陸，以調和派自居。而元世陸學終非朱敵。斯宋人理學之餘波耳。

（5）明代思潮　明初學者，大氐篤信程朱，謹守勿替，鮮所發明。學派之分，自陳獻章王守仁始。獻章學宗自然，而歸於自得，遠希曾點，近慕濂溪。其弟子湛若水以體認天理爲宗，謂「人心之用，貫徹萬物而不遺。」與姚江樹幟東南，各標宗旨；然其傳適不如王。守仁初讀朱子書，旁采釋老，茫無所得；後謫龍場，窮荒無書，日繹舊聞，恍若有悟。以心爲湛然虛明之體，故周徹洞貫之餘，即可任情自發，即心是理，即知是行。又謂「聖人之道，吾性自足，不假外求。」遂倡良知之說。王氏既歿，吳越楚蜀之間，講壇林立，流風所扇，被於中原，王畿、王艮所傳尤廣，一時號「心

學」焉。從其游者，大氐以率性爲眞，操持爲僞，以文字爲不足求，典訓爲不足用；至於土苴經籍，芻狗義理，斯理學之末流矣。及高攀龍顧憲成講學東林，力矯心學之失。劉宗周出，以誠意爲宗，愼獨爲主，良知之說，乃歸平實；蓋王學末流，雜於禪那東林蕺山足以矯其弊短。理學至斯，由極盛而中衰，入於蛻變之會矣。

（6）清代思潮　明社既墟，黃宗羲、顧炎武、王夫之並時而起，開清代學風之先聲。其立說著書，咸以經國事民，爲當務之急，一洗往日學者空疏之失，天下思想乃以社會問題，爲其研究之中心，入於科學時代，非復理學時代矣。顏元李塨繼興，更以明德親民止至善爲道，六德六行六藝爲物，明孔孟之學，在於實踐躬行，經世致用；然刻苦自勵，艱貞卓絕，非恆人所能堪，未免矯枉過正之譏。其他墨守一家，如應撝謙、張履祥、陸世儀、陸隴其輩，拘執故說，發揮光大，並所未能。理學至是益不振矣。

降及乾嘉之際，文網日密，講學之風頓息，吳皖學者乃致力經術，鑽研聲音詁訓，號爲漢學，以易宋學之幟。惠棟承其家傳，甄明逸詁，扶植遺經；弟子江聲、余蕭客能大其業；並世有王鳴盛、錢大昕之流，爲之羽翼。諸家網羅放失，疏證羣經，扶微擩古之功，有足多焉；然竺於信古，創獲無聞。至戴震受業江永，於聲律，音韻，曆數，典禮之學，咸會其通。又著原善及孟子字義疏證，明理欲非二事，理氣爲一本，深思獨造，實晚近思想界一大發明。持較宋明「唯理」「經驗」兩派，則「唯情論」之新理學也。其弟子以段玉裁及王念孫、引之父子，最爲著稱。一時聞風景從，如阮元、紀昀、王昶之徒，其研究範圍，更由文字、音訓，典章、制度，而及於曆算、水地、金石、校勘；要必以經學爲依歸。斯考證學極盛之

期也。時桐城文士，如方苞、姚鼐輩，輒

古文經生，詳於名物度數，故訓

於是常州今文之學以興。初，莊存與、

三統」之說，知世運遷流，質文代變，

廖平著古今學考，明今學改革古制。

制之書，堯舜皆孔子依託之理想人

旁推交通，終以孟荀華治爲極則，與

更國體政體，清室遂以顛覆，吾國數

作矣。

統觀此五時代思想遞衍之跡，

後必有反動者代之而起，以禮樂刑

學者之於陽明，並舍天道而言人事，

會思想，進居主幹，天道性命之說，退

年來思想嬗變之趨勢，昭然若揭者

本章參考書

黃宗羲宋元學案一百卷。全祖望修補。

清道光中何氏刻本，光緒中，慈谿馮氏校刊本。

又明儒學案六十二卷。

乾隆中，慈谿鄭氏刻本。又故城賈氏刻本。

唐鑑國朝學案小識十五卷。

四砭齋原刻本，光緒中重刊本。

江藩漢學師承記八卷。

粵雅堂叢書本，又淮南書局本。

又宋學淵源記二卷。附前書後。

夏曾佑中國歷史。

商務書館本。

蔡元培中國倫理學史。

商務書館本。

渡邊秀方中國哲學史概論。劉侃譯。

商務書館本。

三浦藤作中國倫理學史。劉奇譯。

商務書館本。

第二章　兩宋學術復興之原因

一代學術之勃興，必有其特殊的背景及其他關係焉。茲言宋學，當於其時政治之影響，首述及之。宋自太祖統一中國，獎勵儒學，嘗謂侍臣曰：「朕欲盡令武臣讀書，知爲治之道。」由是臣庶始貴文學。（註一）太宗嗣立，敕史館撰太平御覽一千卷，太平廣記五百卷。文苑英華一千卷，（註二）雍熙元年，詔求遺書，天下古籍多出。眞宗時，命羣臣子弟補京官者，許以一經試。仁宗慶曆四年，詔天下州縣立學。先後提倡，不遺餘力，學風爲之一變。然漢唐來朝廷以崇儒爲施政之故技，而宋代獨影響學術如此其巨者，以漢人重訓詁章句，唐尚詞章，其學術偏於經學文學方面者多。而仁宗時，宋郊等上奏曰：「先策論，則文詞者留心於治亂矣；簡程式，則閎博者得以馳騁矣；問大義，則執經者不專於記誦矣。」（註三）別闢途逕，故儒林風氣，嶄然一新，而一代學術，遂應運而興矣。凡此並當時政治之背景，俾學術得乘時發生之外緣也。考宋學勃興之主因，更以左列四事明之：——

（一）儒學之革新　前儒說經，墨守古說，無取新奇，自宋代猶風不變。王應麟曰：「自漢儒至於慶曆間，談經者守故訓而不鑿。七經小傳出而稍尚新奇矣。至三經新義行，視漢儒之學若土梗。」（註四）按七經小傳作於劉敞，

三經新義作於王安石，各憑胸臆，蔑棄傳注，猶未敢於疑經議經也。至司馬光則曰：「新進後生，口傳耳標，讀易未識卦爻，已謂十翼非孔子之言。讀禮未知篇數，已謂周官爲戰國之書。讀詩未盡周南召南，已謂毛鄭爲章句之學。讀春秋未知十二公，已謂三傳可束之高閣。」(註五) 陸游又曰：「唐及國初，(宋) 學者不敢議孔安國鄭康成，況聖人乎？自慶曆後，諸儒發明經旨，非前人所及。然排繫辭，毀周禮，疑孟子，譏書之胤征，顧命，黜詩之敍。不難於議經，況傳注乎？」(註六) 蓋宋人不信傳注，進而議及本經也。排繫辭者歐陽修，毀周禮者修及蘇軾蘇轍，疑孟子者李覯司馬光，譏書者蘇軾，黜詩敍者晁說之鄭樵朱熹，自考證家視之，慶曆以來，學風之變，荒經蔑古，實茲爲甚。然懷疑之風既著，治學之道日新，諸儒乃能舍訓詁而言性與天道，以造成近代之「新儒學」也。

(二) 道家之復起　由漢迄宋，千餘年來，道家勢力，潛滋增長。中間與儒術混殽，圖讖緯候之書，充斥兩漢，關係學術尚微。自魏王弼何晏以老莊注易論語，兩家思想，漸以融和。爾後每屆叔季，中原鼎沸，民不聊生，學者往往惑於長生久視之說，敝屣儒者章句之學，進而以方術自遣，陶宏景葛洪之流，皆其倫也。五代之亂，天下擾攘者四五十年，賢人君子，黃冠棄世，遁跡山林，尤難指數。如陳搏之棲華山，种放之隱終南，魏野之在陝州，林逋之在杭州，張正隨之居信州，或著述自娛，或躬行修鍊，並爲當代王者所宗仰。而圖書之學，賴之以傳，學者乃據之以言性道。觀朱震言：「陳搏以先天圖傳种放，种放傳穆修，穆修傳李之才，之才傳邵雍。(此兼言理數一派) 放以河圖洛書傳李溉，李溉傳許堅，許堅傳范諤昌，諤昌傳劉牧。(此言數一派) 修以太極圖傳周敦頤，敦頤傳程顥程頤(此言理一派。)

是時，張載講學於程邵之間。故雍著皇極經世書。牧陳天地五十有五之數。敦頤作通書。程頤述傳。載造太和參兩等篇。」（註七）震爲謝良佐門人，當不誣其師傳。兩家學說和會，宋學以興，可以見矣。

（三）佛教之調和　佛教自三國六朝東來，原與儒家分道揚鑣，各不相涉；及隋唐之季，互相排斥，勢成水火；逮宋元以來門戶之見益嚴，而實則襲取精英，傅會舊說，遂成理學。試觀宋代諸賢，如程顥爲學，泛濫諸家，出入於老釋者幾十年。反求諸六經，而後得之。（註八）朱熹早年博涉內典，後乃致力儒術，思與佛老相抗。然其以虛靈不昧爲心，以明善復初爲性，（註九）取實遺名，仍可概見。陸九淵學主涵養，務簡易，詮心樂道，頗近宗門頓悟之傳。後人本朱熹之言，率以禪學攻之。然觀九淵之言，亦未嘗不詆朱熹爲禪學也。（註十）考佛教宗派有八，其名相之談，縝密懸粟，性理之說，深遠精微，誠前代所未有，中土所希聞。奈自唐季慧能傳禪宗衣鉢，別創宗旨，不立文字，惟尙機悟。其影響所及，遂開宋儒研究之先聲。凡周邵張程朱陸言心言性，幾無不沿襲禪宗之說也。

（四）西教之東漸　隋唐以來，遠西宗教東行，其可考者有四：曰景教，即基督教中之一派也。外有祆教，摩尼教，天方教。景教來自唐初，大秦僧阿羅本於貞觀九年至長安，太宗詔所司於義寧坊造寺一所。高宗時，令諸州各置景寺。寺初名波斯，天寶四年，始改大秦。德宗建中二年，大秦寺僧景淨述頌建碑，有七日禮讚，七日一薦，及印持十字，削髮存鬚之言，故考知卽基督教入中國之始。大秦本羅馬，耶穌爲猶太人，其地在西利亞，即小亞細亞南境，漢時屬羅馬，故以大秦名其地。唐時東羅馬久滅，而仍云大秦者，沿舊稱也。（註十一）祆教亦曰火祆教，祆字從天，胡神也。事天

地、日月水火諸神，創於波斯。唐高祖武德四年，西京立胡祆祠，摩尼教亦起於波斯，流傳中國。唐代宗大曆六年，回紇請荊揚等州立大雲光明寺，後廢。(註十二)天方教卽回回教也。阿剌伯人謨罕默德著可蘭經，以鐵血主義傳其教，唐書所謂大食國是，唐初卽建清眞寺，宋後愈多，元明以來徧中國。明末馮將（謨罕墨德二十六世孫）入新疆，天山以南，遂成回教區域。(註十三)按諸教挾遠西方術以東來，或輸中國文明於西域，爲東西文化接觸之初步，關係於兩方學術者實非淺鮮。元代之天文曆算，明清兩代之科學，皆其著者。若在宋世，則張載邵雍之學說，亦皆蒙其影響。其勢力雖不足與釋道兩宗相提並論，然言宋代思想者，亦不可忽視也。

(註一)見陳邦瞻宋史紀事本末卷七「建隆以來諸政」章。

(註二)馬端臨文獻通考引晁公武郡齋讀書志曰：「太平興國中，李昉等被詔輯經史故事分門。書成，帝日覽三卷，一年而讀周，賜名太平御覽。」又曰：「太平興國初，詔李昉等取古今小說，編纂成書，同太平御覽上之，賜名廣記。」又引陳振孫直齋書錄解題曰：「太平興國七年，命學士李昉扈蒙徐鉉宋白等，閱前代文學，撮其精要，以類分之。續又命蘇易簡王祐等，至雍熙三年書成。」又引平園周氏曰：「太宗丁時太平，以文化成天下，旣得諸國圖籍，聚名士於朝，詔修三大書，曰太平御覽，曰冊府元龜，曰文苑精華，各一千卷。」按冊府元龜眞宗時景德二年詔撰（晁氏說），故不數及。

(註三)見宋史選舉志及宋史紀事本末卷三十八「學校科舉制」章。

(註四)見王氏困學紀聞卷八經說中。

(註五)困學紀聞卷八引司馬光論風俗劄子。

(註六)困學紀聞卷八引陸務觀說。

(註七)見朱震漢上易解。(引見宋史本傳及宋元學案三十七「漢上學案」不著易傳。)

(註八)見宋史本傳。

(註九)見朱氏大學章句。

(註十)見陸氏象山全集二與朱元晦書。

(註十一)詳洪鈞元史譯文證補景教考。

(註十二)見錢大昕潛研堂金石文跋尾及景教考，近人陳垣火祆教入中國考摩尼教入中國考先詳並載北大國學季刊中。

(註十三)詳李光庭西域圖考，回鶻回回辨。

第三章　宋學發生之近因

前述四事，並宋學發生之遠因也；至宋學形成之近因，則在書院之設立。五季喪亂，祭酒一官，殆同虛設。梁唐之際，入監諸生，皆納束修錢；至及第後，又收光學錢。時多未曾授業，輒取解迭者。教育之敝，致不堪言。宋初，稍稍增修國子監舍，而居常講筵聽講者無過一二十人。直至仁宗慶曆之世，始內建太學，又詔天下州縣皆立學。學校至是始著端倪。（註一）其前此數十年，庠序之教不修，而學術一線之延，猶不絕如縷者，端賴二三儒生，相與依山林，立精舍，為羣居講習之所。如嵩陽，嶽麓等書院是也。全祖望曰：「有宋真仁二宗之際，儒林之草昧也。當時濂洛之徒，方萌芽而未出；而睢陽戚氏在宋，泰山孫氏在齊，安定胡氏在吳，相與講明正學，自拔於塵俗之中。亦會值賢者在朝，安陽韓忠獻公，高平范文正，樂安歐陽文忠公，皆卓然有見於道之大概。左提右絜，於是學校徧於四方，師儒之道以立。」（註二）宋代書院之設，徧於中國，造端實在南唐昇元間，而大盛於宋慶曆之際焉。（註三）其卓然為後學師表者，戚同文，孫明復，胡安定，石徂徠諸先生也。其制約別二類：

（甲）私立者　戚同文值晉末喪亂，絕意仕祿，將軍趙直為築室聚徒，請益之人不遠千里而至。（註四）孫明

復四舉進士不第，退居泰山，起學舍講堂，聚先聖之書滿屋，與羣弟子居之。(註七) 當時觀感而創設者，不可勝數，以嵩陽，嶽麓，睢陽及白鹿洞四者爲尤著。凡是皆私家設立之學室也。

（乙）公立者　王應麟玉海宋朝四書院記曰：「祥符二年，詔應天府新建書院，以曹誠爲助教。國初有戚同文者，通五經業，聚徒百餘人。誠即同文舊居，建學舍百五十間，聚書千五百餘卷。願以學舍入官，令同文孫舜賓主之，故有是命，并賜院額。天聖三年，增解額三人。六年，晏殊請以王洙充書院說書，從之。明道二年，置講授官一員。景祐二年，以書院爲府學，給田十頃。」則由私立而改爲國立之書院也。茲更考其教學宗旨，及其學科，教法，分述於左：

（1）宗旨　黃宗羲曰：「宋興八十年，安定胡先生，泰山孫先生，徂徠石先生始以師道明正學，繼而濂洛興矣。」其所謂「正學」者，分主內主外兩者言之。全祖望城南書院記曰：「其教多以明心爲言。蓋有見於當時學者，陷溺功利，沈錮詞章，極重難返之勢，必以提醒爲要。」此專主內一派也。白鹿洞志：「朱熹更葺嶽麓書院，與諸生講論，多訓以切己務實，無厭卑近，而慕高遠。懇惻至到，聞者感動。」則兼及主外。其他各家立教宗旨，莫能外是矣。

（2）學科　胡瑗教學蘇州湖州，立經義治事二齋。經義齋專習經術，重學理討論。治事齋則人治一事，又兼攝一事。如治民以安其生，講武以禦其寇，堰水以利田，考歷以明數是也。表之如左：

（甲）理論科——經義

（1）經術科（見後節）

（2）文藝科

（3）道德科

（乙）致用科——治事

（1）政治科——治民

（2）武備科——講武

（3）工程科——堰水

（4）算術科——算曆

（5）其他

孫明復聚徒著書，種竹樹栗，則更留心樹藝。其治春秋，則推言治道，明於諸賢大夫功罪，以考時代之盛衰，而推見王道之升降。所加意者莫大於經世，斯乃有體有用之學，非拘守傳注者所可比論也。

（3）教法　瑗於弟子選擇其心性疏通，有器局可任大事者，使之講明六經。復爲直講，亦甄別多士。故好尙經術者，好談兵戰者，好文藝者，好尙節義者，使之以類羣居講習。則各適應其個性，因材施教。此其教法一也。

又胡瑗講易，音韻高朗，旨義明白。五經異論，弟子記之，目爲「胡氏口義」。則重在口授筆記，此其教法二也。

弟子講習，瑗時時召之，使論其所學，爲定其理。或自出一義，使人以對，爲可否之。或即當時政治，與之折衷。故人

皆樂從而有成效。則注重啓發，使之自動研究。此其教法三也。

（4）學風　諸家講學，知行並重，體用兼賅。且以人格陶冶，造成偉大之學風焉。觀胡瑗教人，科條密立，而必以身先之。雖盛暑必公服坐堂上，嚴師弟子之禮。徐積初見，頭容少偏，先生厲聲曰：「頭容直！」積猛然自省。「不特頭容要直，心亦要直。」由是不敢有私心。其絲毫不苟如此。後直講國子監，弟子衣冠容止，往往相類。人過之，雖不識，皆知爲安定弟子。師道立則善人多，於是驗之矣。

瑗對於弟子，非專以尊嚴爲教也；其視諸生如弟子，諸生亦愛敬如父兄。故伊川嘗語人曰：「凡從安定先生學者，其醇厚和易之氣，一望可知。」外嚴重而內慈祥，所以感人者尤深。

（5）游藝　瑗在學時，每公私試罷，掌儀率諸生會於肯善堂，合雅樂歌詩，至夜乃散。諸齋亦自歌詩奏樂，琴瑟之聲徹於外。以美育陶冶學者身心，收效尤宏。孫復亦謂「禮樂不作，儒者之辱。」力斥佛老之屏棄禮樂，以塗塞天下之耳目，爲戕賊人性云。

（6）性格　人格陶冶，非規律所能見功，必須教者有堅定之特操，超拔之風格，方能使學子目染耳濡，默化潛移於無形也。全祖望言諸家之氣質曰：「安定沈潛；泰山高明。安定篤實；泰山剛健。」又曰：「安定冬日之日也；泰山夏日之日也。故如徐仲車宛有安定風格；而泰山高弟爲石守道，以振頑懦，則巖巖氣象，倍有力焉。」二先生性稟不同，故其涵養作成之功，收效各異。淵源所漸，不可泯諸，有如此哉！（註六）

上述數者，均有宋一代學風最大之成因也。至諸先生論學，不外闢佛老而崇儒術，破迷信而重人事，黜文辭而尚節義；窮理盡性之言，非所詳也，故略而不述云。

(註一)詳文獻通考學校考。

(註二)見慶曆五先生書院記。

(註三)王應麟玉海白鹿洞書院記曰：「唐李渤與兄涉俱隱白鹿洞，後為江州刺史，乃即洞創臺榭。南唐昇元中，因洞建學館，置田以給諸生，學者大集，以李善道為洞主，當時謂之白鹿國庠。」

(註四)見宋史隱逸傳，及全祖望答張徵士問四大書院帖子。

(註五)見石介泰山書院記。

(註六)以上六節所言，並見朱熹三朝名臣言行錄，宋史儒林傳，及宋元學案中之安定泰山兩學案。

第四章　宋代思想家之論證法

有宋一代，學派繁興，其犖犖大者，莫不窮理致知，推尋宇宙眞理，與夫人生究竟，為其最大之鵠的；而仁知之見，衆說放紛，致矜氣相陵，憤憤黨伐者，則以各家所持論證之根據，彼此乖違，故各引一耑，崇其所尚，或見於畸，或見於齊，徒鋭偏解，莫能折衷——是也。爰徵諸家思想之論證法，分三期述之：——

（甲）第一期論證法　北宋之初，太宗，眞宗，頗崇道教；固非惑於長生久視之說，吐納引導之術也；豈不以其圖書象數各派，於周易一書，多所發明，足以耐人尋味者哉？由是周敦頤言無極，太極，二氣，五氣，為宇宙組成之原質曰：

無極而太極，太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰；靜極復動；一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土；五氣順布，四時行焉。……無極之眞，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女；二氣交感，化生萬物；萬物生生，而變化無窮焉。——太極圖說

邵雍言加一倍法為自然演進之經程曰：

一分爲二，二分爲四，四分爲八也。——八卦次序之圖

八分爲十六，十六分爲三十二，三十二分爲六十四也。——六十四卦次序之圖

推之；司馬光以虛爲萬物發生之根原。其潛虛曰：

萬物皆祖于虛，生于氣；氣以成體，體以受性，性以辨名，名以立行，行以俟命。故虛者物之府也，氣者生之戶也，體者質之具也，性者神之賦也，名者事之分也，行者人之務也，命者時之遇也。

劉牧言兩儀，四象，八卦爲象數所由滋生。易數鈎隱圖序曰：

夫易者陰陽氣交之謂也。若夫陰陽未交，則四象未立，八卦未分，則萬物安從而生哉？是故兩儀變易而生四象，四象變易而生八卦，重卦六十四卦，於是天地之能事畢矣。象者形上之應。原其本則形由象生，象由數設，捨其數則無以見四象所由之宗矣。

統觀宋初諸家解釋宇宙，言象，言數，言極，言虛，言氣，無一非原本易傳，爲其論證之根據。凡是皆蒙道教之影響，故宋史號之爲「道學」，信非誣詞。此啓蒙思潮諸家之論證法也。

（乙）第二期論證法　宋人思想至於二程而不變。二程並能修正舊說，獨闢新解；而顥與頤又微有不同。蓋顥仍承舊說，以陰陽爲道也。語錄曰：

繫辭曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」又曰：「立天之道，曰陰與陽，立地之道，曰柔與剛；立人之道，

曰仁與義。」又曰「一陰一陽之謂道，」陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得最分明。元來只此是道，要在人默而識之也。——學案十三

而沙汰無極太極之說，且以一元之善爲道之大用。曰：

一陰一陽之謂道，自然之道也。繼之者善也，有道則有用，元者善之長也。——同上

又以生生之理，說明道之用，善之原。曰：

生生之謂易，是天之所以爲道也。天只是以生爲道，繼此生理者只是善也。善便有一箇元的意思。元者善之長，萬物皆有春意，便是繼之者善也。——同上

蓋以生機爲宇宙演進之惟一原因。其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命于人則謂之性，總之皆生機之謂也。此其立說，較之周邵諸家之言陰陽變化，氣質聚散者，其疏密純駁之相去，豈可以道里計哉？則謂宋初諸家根據周易之論證法，至是始克成立也可；即謂宋初諸家根據周易之論證法，至是而作一結束也亦無不可。

又周氏通書又嘗本中庸而言誠，言神曰：

誠者聖人之本。大哉乾元，萬物資始，誠之原也。乾道變化，各正性命，誠斯立焉，純粹至善者也。

寂然不動者誠也，感而遂通者神也。

案此所謂誠及神者，與太極圖說之無極，太極，本無二致，特易其詞以言之耳。張載既以太虛爲氣之本體；又謂其

「可象者爲氣，不可象者爲神」，亦以「神」代「太虛」，視周說實無以異。——詳正蒙太和篇——至程顥則曰：

中庸言誠便是神。

生生之謂易，生生之用則神也。

亦以「誠」「神」一言生理。則其言中庸，無異言周易。故謂宋初諸思想家之論證法，莫不本諸周易；程頤因仍舊說，而別樹新義，實承前啓後，過渡時期之論證法也。

至程頤舍易傳中庸而言大學，於是舊論證法壞，新論證法代之而起。考鄭玄三禮目錄「大學於別錄屬通論」，原小戴記之第四十二篇，唐以前無別行之本。自宋司馬光始爲廣義，然編次不倫，簡册譌脫，自二程特爲表章，加以整理（註一）且發其指趣曰：

大學孔氏之遺書，而初學入德之門也。於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存，而論孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。

由是大學一篇爲天下所注重，學者得一新塗徑焉。其首章述古人治學之綱領凡三，曰：

在明明德，在新民，在止於至善。

條目有八，曰：

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲

正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。

其本末較然，條理密察，信足考見古人爲學之方，昭示後生入德之門，明顯淺易，誠無過此。不知漢唐諸儒生何以昧之於前，訖宋人始發明於後邪？蓋前儒治經，重視訓詁章句之末，性與天道，非所究心，至宋人闡討性命，則窮理致知，爲必由之塗矣。特程顥曰：

致知在格物，格至也，或以格爲正物，是二本矣。

致知在格物，格至也，窮理而至於物，則物理盡。——學案十三

其弟頤則曰：

凡一物上有一理，須是窮致其理。——學案十五

繹伯子之說，「窮理而至於物」則物後而理先；叔子言「凡物上有一理」，則先物而後理。二家之異同，由是可驗。是故顥之言曰：

窮理盡性以至於命，三事一時並了，元無次序；不可將窮理作知之事。若實窮得理，卽性命亦可了。

是理一明而萬物可知，無須物物格之，事事求之矣。頤則反其說曰：

須是今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然有貫通處。

必疏觀萬物而知其情，參稽同異而通其理，辨異而不過，推類而不悖，斯是言體常而盡變，執一以明萬也。新論證法

之價値，無待繁言而自明，此過渡思潮之根據也。

（丙）第三期論證法　北宋思想，至程顥而一變，至程頤而再變，由是啓南宋之先聲，朱熹乃聞其風而興起，取大學一篇，次其編第，補其闕遺，遂成有系統之新方法論矣。北宋諸家思想，集中於宇宙論，以形而上學爲根據；至是乃轉而注重窮理之方法，推求知識之性質及其來原，思想界乃以方法論爲入門，而「致知格物」一言，爲首當解釋之門題矣。（註二）朱熹大學章句曰：

> 致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮致事物之理，欲其極處無不到也。

其下又曰：

> 物格者，物理之極處無不到也；知至者，吾心之所知無不盡也。

曰，「推極吾心之知，窮至事物之理，」則理在物而不在心，知由外入而亦非由內出，後天的而非先天的。此提示經驗研究之必要，與惟理主義之學說大異其趣矣。至其詳論經驗的研究之方法，則於補大學曰：

> 所謂「致知在格物」者，言欲致吾之知，在卽物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知，而天下之物，莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。

此謂物格，此謂知之至也。

夫天下之事物無限，其理不可盡窮，格物者必就其所觀察之見聞，執一以推其餘，見微而會其通，乃能得其必然之公例，以為一切變化之定律。故所謂「用力之久，一旦豁然貫通」者，卽使學者於森羅萬象之中，發見其原因結果之關係，以造普遍之定律也。朱熹知用歸納的推理，為其致知之方法，宜若可以發見事物之公例，著為律令，以盡人物之性，以窮造化之機矣；乃其方法雖明，而終不足以鑰啟新知，破除故說，此其故何哉？蓋歸納的推理，其術必經觀察，設臆，印證三歷程，而後乃認為信例。觀察者，博觀有關之事例，為之按排整理，以引起種種見象也。設臆者，以本于觀察為基礎，而假定某事之原因當為某也。印證者，就設想之所述，比較推勘，檢驗其真偽也。凡本於觀察之設想，未經有意之證明者，謂之臆測；為欲證明設想之真誠，加之注意，施之實驗，其結果與設臆符合者，始為定說。故設臆之所述，不過假定之辭，曰容或若此而已；至其然否是非，必待印證而後信。且證明之不依據數理的法則，或因果的法則者，仍不能認其有正確之價值也。（註三）今朱熹言格物之功，其大端折為三事，曰：

物理無窮，故他說得來亦自多端：如讀書以講明道義，則是理存於書；如論古今人物以別其是非邪正，則是理存於古今人物；如應接事物而審處其當否，則是理存於應接事物。——大學或問

雖其下又云：「所存既非一物能專，則所格亦非一端而盡。」而言求知必先考古，終不敢越古書之範圍。（註四）至謂：「天下之物，莫不有理，而其精蘊，則已具於聖賢書中，故必由此求之。」然則講習經典，卽可盡致知之能事，尚何

「推極吾知，窮究物理」之足云乎？夫旣曰：「天下之物，莫不有理，」又曰：「卽凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之。」又曰：「一物格而萬物通，雖顏子亦未至此，但當今日格一件，明日格一件，積習旣多，然後脫然有箇貫通處。」其孳孳矻矻，日積月累，精進不懈之精神，誠足令人欽遲不置。其訓詁義理之縝密瑟栗，亦未嘗不具科學之條理。奈朱熹言「物」之義界，大而至於天地鬼神日月陰陽，未免失之太廣，細而至於一念之微，則又失之過狹。（註五）而歸給則云：「今人皆無此等禮數，可以講習，又靠先聖遺經，自去推究，所以要人格物。」（註六）夫欲窮究天地之所以高厚，日月之所以運行，山川之所以峙流，草木之所以榮瘁，鳥獸之所以飛走，不事仰觀俯察，遠取近取，目驗手剖，推較抉擇，而歸於誦習前人之糟粕，何自相剌謬而不思之甚耶？噫！此程朱格致之說所以僅成其爲方法論，終於其學術思想無補萬一也。

際此經驗主義盛行之日，有倡惟理主義與之抗衡者，則金溪陸氏昆弟其人也。九淵與曾宅之書言：「此心此理，不容有二。」主真理固具人心之中，由此演繹，可得完全之知識，而反對卽物窮理之說焉。其解格物曰：「萬物皆備於我，只要明理。」——語錄答伯敏問——至明代王守仁暢發其指曰：

所謂致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，卽所謂天理：致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理而爲一者也。

——答顧東橋書

謂物者意之所在，格猶「格其君心」之義，格物本於正心；致知者，致吾心先天的良知於事事物物，使事事物物皆得其理也。其法重演繹的推理，視朱說適得其反。平情論之：惟理主義之說者，以爲人之理性，爲一切知識之淵源。蓋理性之中，先天的具有正確之原理：以此類先天的原理爲基礎，藉演繹法推理以爲研究，則正確之知識不難立致。此說縱不可全非，要亦未足盡信。何以明之？如孟軻謂四端人心所固具，推知性無不善，不知仁義禮知四種德目，實由習俗推移，師儒教導，始得傳播深印於人心，視若人類所固具。然試執五尺之童，田野之夫，叩其言論，察其行爲，果能自然應節否？如其不然，則孟子之說不難立破。而九淵所謂：「此天之所以與我，非由外鑠」者，亦隨之動搖矣。至遠西學者笛卡兒嘗引數學以爲例證，謂「數學以定義公理爲其第一之原理，而定義公理之確切，出於理性之承認，固不待知覺經驗之證明而後立也。凡一切科學，當以數學爲模範；有不以自明之原理爲基礎，用以構成知識之系統者，則非眞正之科學也。」（註七）其言似有堅確之徵驗矣。然此類數學上自明之公理，實亦吾人不知不識之間所歸納而得者，非眞本然具於吾心者也。心之爲體，猶素絲白紙，積以經驗，加之思辨，於是外界內界之知識，始日以大明。故歸納推理，實有足多也。

總上所述，北宋之初，其思想家之論證法率根據易傳，參以中庸；至南宋乃根據大學；其轉移之樞紐實在二程。此有宋一代學術思想變遷之大勢，斑斑可考者也。

（註一）紀昀等四庫提要「大學章句」下注曰：「大學自唐以前，無別行之本；然書錄解題載司馬光有大學廣義一卷，已在二程以前，不自

洛閩諸儒始爲表章。特其論說之詳，自二程始定著四書之名，則自朱子始耳。」按大學原書脫簡失次，至程氏加以整理，觀司馬光之僅爲注釋，大不侔矣。故大學重於二程而始著。

(註二)朱子語類十八大學或問下曰：「致知便在格物中，非格物之外，別有致處也。」又曰：「格物之理，所以致我之知。」

(註三)大學或問曰：「向來某在某處，有訟田者，契數十本，中間一段作僞，自崇寧政和間，至今不決，將正契及公案藏匱皆不可考，某只索四畔來契，比驗前後，所斷情僞，更不能逃者。窮理亦只是如此。」此亦應用歸納三歷程，假定訟契或眞或僞，然後證之四畔來契，斷定其僞造也。

(註四)語類十五：「問致知莫只是致察否？」曰：「如讀書而求其義，處事而求其當，接物存心察其是非邪正，皆是也。」進以三事盡致知之能事矣。

(註五)語類十五曰：「聖人只說格物二字，便是要人就事物上理會。且自一念之微，以至事事物物若靜若動，……須是逐一驗過。」又曰：「世間之物，莫不有理，皆須格過。古人……只是窮此理，因而漸及於天地鬼神日月陰陽草木鳥獸之理，所以用工也。」十八又曰：「學者須當知夫天如何而能高，地如何而能厚，鬼神如何而能幽顯，山岳如何而能融結，這方是格物。」

(註六)語類十五曰：「古人自幼便識其具，……今人皆無此等禮數可以講習，只靠先聖遺經自去推究。……如論語一書，當時門人弟子記聖人言行，動容周旋，揖遜進退，至爲纖悉，如鄉黨一篇，可見當時此等禮數皆在，至孟子時則漸已放棄。

(註七)見陳大齊哲學概論三編二章。

本章參考書

黃宗羲宋元學案七至十八　又四十八，四十九，又五十八。　明儒學案十。

二程遺書二十五卷，二程全書中。又明分類本三十一卷。

朱熹大學章句一卷　又大學或問上下，朱子語類中。

陸象山集二十八卷。附語錄四卷。

明嘉靖刊本。清康熙中陸氏重刊本。四部叢刊影明本。

王文成全書三十八卷。

明隆慶中新建謝氏刊本。清康熙中俞氏刊本。

陽明先生集要十五卷。

四部叢刊影明施氏刊本。

第五章　周敦頤之圖書學說

（一）傳略

周敦實字茂叔，道州營道人，避英宗舊諱，改名敦頤。生宋眞宗天禧元年，神宗熙寧六年卒（西一〇一七——一〇七三）年五十七。生而淸明，汲汲於學問，一時宿儒名碩，靡不咨敬。又時時從高人逸士游，故聞道甚早。其學精明微密，超然自得於天人性命貞一之際，於世泊如也。由分寧主簿，南安軍司理參軍，歷官至知南康軍，家廬山蓮花峯下，前有溪，潔淸紺寒，合於湓江，實濯纓而樂之，築書堂其上，取營道所居濂溪以名之，學者因稱濂溪先生。在南安時，年少不爲守所知，程珦通判軍事，視其氣貌非常人，與語，知其爲學知道，因與爲友，使二子顥頤受學焉。嘗敎令尋孔顏樂所樂何事？故程顥曰「自見周茂叔後，吟風弄月以歸，有吾點也之意。」又曰：「茂叔窗前不除，問之云，與自家意思一般。」侯師聖學於程頤，未悟，造訪敦頤，敦頤留對榻夜談，越三日還。頤驚異之曰：「非從周茂叔來邪？」其善開發人類此。黃庭堅曰：「濂溪先生胸懷洒落，如光風霽月。」李侗謂「山谷此言，善形容有道者氣象。」朱熹曰：「山谷謂周子灑落者，只是形容一個不疑所行，淸明高遠之意。若有一毫私吝心，何處更有此等氣象邪？」又贊其

遺像曰「風月無邊，庭草交翠。」其學養蓋可見矣。（註一）

（二）著書及其學統

敦頤所著書，有易說，易通，太極圖說。朱熹嘗令人求易說於遂寧傅氏而不可得，疑易通卽通書。其門人度正亦云：「通書本名易通，則六十四卦疑皆有其說。今考其書，獨有乾，損，益，家人，睽，復，無妄，蒙，艮等說，而亦無所謂姤說，同人說者，則其書之散逸亦多矣。」（註二）是今傳之通書四十章，非周氏之全文也。（註三）

太極圖說，朱震漢上易傳謂出於陳搏。晁公武郡齋讀書志謂受於潤州鶴林寺僧壽涯。黃宗炎亦從朱說，且溯其原於河上公。曰：「太極圖創自河上公，乃方士修鍊之術也。……考河上公本圖名無極圖，魏伯陽得之，以著參同契；鍾離權得之，以授呂洞賓。洞賓後與陳圖南同隱華山，而以授陳，陳刻之華山石壁。……以授种放，放以授穆脩與僧壽涯。……修無極圖授周子。周子又得先天地之偈於壽涯。」（註四）後毛奇齡著太極圖說遺議，朱彝尊著太極圖授受考（註五）並斷其出於道家。胡渭易圖明辨引據衆說，考之尤詳。是敦頤之學，上溯道家，其淵源所漸，可考而知。朱熹謂：「太極圖者濂溪之所作，」張栻謂：「太極圖乃濂溪自得之妙，」並非確論矣。（註六）

關於圖書眞僞之辨，朱陸兩家論之最詳。陸九韶曰：「太極圖說與通書不類，疑非周子所爲。」九淵與朱熹書曰：「或是其學未成時所作。不然，則或傳他人之文，後人不辨也。蓋通書理性命章言『中焉止矣，二氣五行，化生萬物；五殊二實，二本則一。』曰『一』，曰『中』，卽太極也，未嘗於其上加無極字。動靜章言五行，陰陽，太極，亦無『無

極」之文。假令太極圖說是其所傳，或其少時所作，則作通書時不言無極，蓋已知其說之非矣。」後書又曰：「太極圖說以無極二字冠首，而通書終篇未嘗一及無極字。二程言論文字至多，亦未嘗一及無極字。假令其初實有是圖，其後來未嘗一及無極字，可見其道之進，而不自以為是也。」又謂「無極二字出於老子知其雄守其雌章，吾聖人之書所未有也。」

按陸氏致疑太極圖說，其理由有三：無極二字，不見通書，一也；程氏受學敦頤，亦未嘗言及無極，二也；無極一詞，非儒家言，三也。朱氏與之往復辨難，累千百言，繳繞文字，實未嘗得一有力之反證，因是學者或疑圖出丹家，說由依託，及潘氏墓誌亦未足信，朱熹妄歸之敦頤者。今考洪邁所修國史，敦頤傳中已載圖說，則圖說之傳，由來已久，至清陳壽熊言：「無極之名，見於管子逸周書，非始道家。」（註七）蓋管子逸周書本雜道家言，為儒玄思想混合所自始。二程雖未嘗言及無極，而伊川易傳敍則明言之。（註八）通書亦有「靜無動有」及「誠則無事」諸說，與圖說互相發明，並足釋陸氏之惑。亦見周子之學，始終浸淫於道家之說。其言雖力援儒書，而終不能脫道家之域以獨立也。

（三）宇宙論

敦頤推論宇宙之說，見圖說及通書者，大氐從同。試次第述之。

太極一圖，雖傳自方士；無極之說，雖本諸老子；然陳摶等諸道士以明修鍊之方，敦頤以表宇宙生成之理。其圖式既顛逆互殊，其旨趣更遠近差異。敦頤於此，可謂力求變化；惜其僅能變換近方士之說，終不能出古道家之範圍

也。今比較觀之。

（甲）陳摶無極圖。

初一曰，玄牝之門。

次二曰，鍊精化氣，鍊氣化神。

次三曰，五行定位，五氣朝元。

次四曰，陰陽配合，取坎塡離。

次五曰，鍊神還虛，復歸無極。

右圖四位五行，由下而上，說明道士修鍊之方。黃宗炎太極圖辨曰：

其圖自下而上，以明逆則成丹之法。其重在水火：火性炎上，逆之使下，則水不卑溼，惟滋養而光澤。滋養之至，接續而不已；溫養之至，堅固而不敗。其最下一圈，名爲玄牝之門。玄牝即谷神，牝者竅也，谷者虛也，指人身命門兩腎空隙之處，氣之所由以生，是爲祖氣。凡人五官百骸之運用知覺，皆根於此。於是提其祖氣上升，爲稍上一圈，名爲鍊精化氣，鍊氣化神。鍊有形之精，化爲微茫之氣；鍊依稀之氣，化爲人有出無之神；使貫徹於五臟六腑，而爲中層之左木火右金水中土相聯絡之一圈，名爲五氣朝元。行之而得也，則水火交媾而爲孕。又其上之中分黑白而相間雜之一圈，名爲取坎塡離，乃成聖胎。又復還於無始，而爲最上之一圈，名爲鍊神還

虛，復歸無極，而功用至矣。蓋始於得竅；次於鍊己；次於和合；次於得藥；終於脫胎；求仙真長生之祕訣也。其妄誕不經，稍明生理者類能言之，無俟辨駁。至敦頤顛倒其敘，更易其名，說明宇宙生成之理，乃為宋元以來玄學上之最高理想焉。

（乙）周敦頤太極圖。（註九）

最上曰，無極而太極。

次二曰，陰陽配合，陽動陰靜。

說曰：太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。

次三曰，五行定位，五行各一其性。

說曰：陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。……五行之生也，各一其性。

次四曰，乾道成男，坤道成女。

說曰：無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。

最下曰，化生萬物。

說曰：二氣交感，化生萬物。萬物生生而變化無窮焉。

右圖亦四位五行，取前圖而轉之，由上而下，順逆既異，其說各不相蒙。釋其義意，蓋說明宇宙生成之理，假定一絕對。

的本體，爲萬物之根源也。此體了無差別，不可名狀，姑名之曰「無極而太極。」太極具二種性能，動靜循環，陰陽分別，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土。五氣順布宇宙間，而四時行焉。此萬物未生前之情況也。復由無極二五，混融凝結，而有男性女性之差。是人物之始，以氣化而生也。氣聚成形，形氣交感，遂以形化，而萬物生生，變化無窮焉。人類萬物，同出於氣化。惟人得其秀而最靈，聖人又其尤秀者也，故能定之以中正仁義，而以「主靜立人極」焉。

周子推測宇宙生生之理，由寂然不動之體而有陰陽感通之用，因繼太極而言陰陽二性，由二氣而化五行，由五行而生萬物，自簡至繁，自微之顯，固以一元爲發生萬物之根據。然其開宗言「無極，」結尾言「主靜，」則仍不出魏晉來玄學家之窠臼焉。考韓康伯易傳注曰：「有必始於無，故太極生兩儀也。太極者無稱之稱，不可得而名，取有之所極，況之太極也。」又曰：「道者何？无之稱也，无不通也，无不由也，況之曰道，寂然无體，不可爲象，必有之用而无之功顯。」則先敦頤準合儒道之說者也。至其言五行，又牽及洪範，亦漢唐以來學者之習說。太極圖說實和會儒道之旨，以成此論。歸結於「聖人定之以中正仁義，而主靜以立人極，」故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其敍，鬼神合其吉凶，則以人爲宇宙之中心。此儒者參天地，贊化育之旨也。

關於「無極而太極」一語，朱陸往復辨詰，解說繽紛；扼要不外下列各說。

朱熹曰：

極是道理之極至，總天地萬物之理，便是太極。太極只是一箇實理，以貫之。聖人謂之太極者，所以指夫天地

萬物之根也。周子因之，而又謂之無極者，所以著夫無聲無臭之妙也。

無極而太極，正所謂無此形狀而有此道理耳。

謂之無極，正以其無方所形狀，以爲在無物之前，而未嘗不立於有物之後；以爲在陰陽之外，而未嘗不行於陰陽之中；以爲通貫全體，無乎不在，則又無聲臭形響之可言也。

不言無極，則太極同於一物，而不足爲萬化之根；不言太極，則無極淪於空寂，而不能爲萬物之根。

吳澄曰：

太極者何也？曰，道也。道而稱之曰太極何也？曰，假借之辭也。道不名也，故假借可名之器以名之也。以其天地萬物之所共由也，則名之曰道。道者大路也。以其條派之微密，則名之曰理。理者玉膚也。皆假借而爲稱者也。眞實無妄曰誠；全體自然曰天；主宰造化曰帝；妙用不測曰神；付與萬物曰命；物受以生曰性；得此性曰德；具於心曰仁；天地萬物之統會曰太極。道也，理也，誠也，天也，帝也，神也，命也，性也，德也，仁也，太極也，名雖不同，其實一也。

然則何以謂之無極？曰道爲天地萬物之體而無體，謂之太極，而非有一物在一處，可得而指名之也，故曰無極？

然則無極而太極何也？曰屋極，辰極，皇極，民極，四方之極，凡屋之號爲極者，皆有可得而指名者也，是則有所

謂極也。道也者無形無象，無可執著，雖曰極而無所謂極也。雖無所謂極而實爲天地萬物之極，故曰，無極而太極。

綜兩家之詮釋，周子所謂太極者，無形狀而有實理，爲天地萬物之統會，蓋假設一最高絕對的本體，徧一切時，一切地，而爲一切化生之根原也。此種想像上之假定，由今視之，了無實義。而在當日玄學界中實爲最高的中心問題。由是推論人事物理，千端萬緒，莫不統攝於此一元，脈絡條貫，井井不紊。實能以一持萬，以淺持博，俾綱一舉而萬目全張。兩間法理之簡易，寧有過此！奈臆必之談，語無徵驗，誰其信之？且老子言：「無名天地之始，有名萬物之母……此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。」言：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行不殆，可以爲天地母。吾不知其名，字之曰道。」則已先數千百年而建此玄學上之一元論矣。

通書言誠，即圖說之太極。故「誠上章」曰：

誠者聖人之本也。大哉乾元，萬物資始，誠之原也。乾道變化，各正性命，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：「一陰一陽之謂道。繼之者善也。成之者性也。」元亨誠之通，利貞誠之復，大哉易也，性命之原乎！

其下理命章言：

二氣五行，化生萬物，五殊二實，二本則一。是萬爲一，一實萬分。萬一各正，小大有定。

與圖說二氣五行推演而生萬物之說，仍相翕應。惟於無極二字，置之不論。然察其「誠下章」曰：

聖誠而已矣。誠者五常之本，百行之原也，靜無而動有，至正而明達也。五常百行，非誠非也。邪暗塞也，故誠則無事矣。至易而行難，果而確無難焉。故曰「一日克己復禮，天下歸仁。」

以寂然不動爲誠，與主靜立極之旨，初無二致。敦頤因始終貫澈其一元的宇宙觀，未嘗有所變更也。

敦頤以誠爲宇宙之本體，而其用則謂之曰神。通書曰：

寂然不動者誠也；感而遂通者神也。——聖第四

夫化不見其迹，莫知其然之謂神。——順化第十一

動而無靜，靜而無動，物也；動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也；物則不通，神妙萬物。

——動靜第十六

以神爲變化感通之妙用，卽以萬物之內的實在爲神，則惟心的泛神論也。

（四）人生論

敦頤本其宇宙觀之主張，推言人生，以誠爲性之本，幾爲動之微，五常百行由是生，剛柔善惡因以別。學者求進修之道，則必於立誠，知幾，愼動諸端，加之意焉。試分述之：

（1）立誠　通書誠上章以誠爲聖人之本，純粹至善。誠下章以誠爲靜無而動有，誠則無事。與圖說無極而太極之義合。又以誠爲萬物所資始；性命之本原；五常百行，並原誠而表見。與圖說太極動而生二氣五行，化生萬物

之說合。蓋以誠爲自然之眞理，人類之本性；聖人以主靜立人極，故誠則無事，純任天理，不雜人爲，所謂寂然不動者誠也。

（2）知幾　誠爲絕對之本體，超乎善惡而無善惡之可言，善惡之端見於幾，幾者動於人心之微，吉凶之所由朕也。誠幾德第三曰：

誠無爲，幾善惡。德——愛曰仁；宜曰義；理曰禮；通曰知；守曰信。性焉安焉之謂聖；復焉執焉之謂賢；發微不可見，充周不可窮之謂神。

君子求遷善而去惡，則必於此動靜之間加之意焉。聖第四又曰：

寂然不動者誠也；感而遂通者神也；動而未形，有無之間者幾也。誠精故明，神應故妙，幾微故幽，誠神幾曰聖人。

寂靜精明者誠之本體，感應通達者神之妙用，幾介乎動靜體用之間，理已見而象未著，其深微幽隱，非常人所能體認，惟聖人能擇抉而明辨之。故曰：「誠神幾曰聖人。」

（3）愼動　愼動第五曰：

動而正曰道，用而和曰德，匪仁，匪義，匪禮，匪知，匪信，悉邪也。邪動辱也，甚焉害也，故君子愼動。

劉宗周箋注曰：「愼動即主靜也。主靜則動而無動，斯爲動而正矣。離幾一步便是邪。」以五性感動，欲望由斯生，故

常戒懼從事也。

（4）中正　道第六曰：

聖人之道，仁義中正而已矣。守之貴，行之利，廓之記，天下豈不易簡？豈爲難知？不守不行不廓耳。

師第七又曰：

性者剛柔善惡而已矣。剛善爲義，爲直，爲斷，爲嚴毅，爲幹固。惡爲猛，爲隘，爲彊梁。柔善爲慈，爲順，爲巽。惡爲懦弱，爲無斷，爲邪佞。惟中也者和也，中節也，天下之達道也，聖人之事也。故聖人立教，俾人自易其惡，自至其中而止已。

朱熹謂：「此言氣質之性，四者之中，去卻兩件：剛惡，柔惡；卻又剛柔二善中，擇中而立焉。」（註十）以動幾著，善惡並形，聖人俾人易惡以自至於善，則必以中正爲立教之主旨焉。

（5）無欲　聖學第二十曰：

聖可學乎？曰，可。有要乎？曰，有。請問焉。曰，一爲要。一者無欲也。無欲則靜虛動直。靜虛則明，明則通。動直則公，公則溥。明通公溥庶矣乎！

人性本純粹至善，一而不雜。其不能一者，欲擾之也。無欲則靜虛動直，復返於明通公溥之境矣。

（6）思通　思第九曰：

洪範曰「思曰睿，睿作聖。」「無思本也思通用也幾動於此，誠動於彼。無思而無不通爲聖人，不思則不能通微。不睿則不能無不通。是則無不通生於通微通微生於思。故思者聖功之本而吉凶之幾也。易曰：「君子見幾而作，不俟終日。」又曰：「知幾其神乎！」

劉蕺曰：「聖誠而已。誠之動處是思。思之覺處是幾寂然不動，感而遂通處即是神，誠神幾曰聖人。故曰：思曰睿，睿作聖。然則學聖人者如之何？曰思無邪。」以思之功向幾處用，知幾乃能辨善惡之端，愼所從事，定其趨向。用是祛惡而從善，以達於睿知聰明之域，斯曰通微，通微斯能盡神體聖也。

統觀敦頤對於人生之見解，以立誠爲本以知幾愼動爲要，以中正爲教，以去欲爲功，以思通爲歸。學者依此進修，斯人欲盡去，一本自然，乃能與天地合其德，日月合其明，四時合其敍，鬼神合其吉凶。蓋本老莊「自然」「無爲」之旨，緣飾以易禮「誠」「幾」「中正」諸詞，期和會兩宗，以自立新解然觀其崇實黜文——通書文辭章曰「不知務道德而第以文辭爲能者，藝焉而已，噫！弊也久矣。」——懲忿窒欲——通書乾損益動章——諸說，無非反對人爲，而注重自然，則終近於道家而遠於儒者。且吾不知人果抑制情感，擯除知識，遏其幾而不動，絕其欲而不萌，則其心之所餘者尚有何物？其所謂寂然不動，精一不雜，純粹至善之誠者，見象若何？殆非吾人之所能知，意一枯寂虛無之幻覺已耳。以是而言修養，將造就一般槁木死灰，爲人間增無限廢物，其立說之偏，不已甚乎！

（五）政治論

周子言爲治之本以純心爲要，用賢爲急。通書治第十二曰：

十室之邑，人人提耳而教且不及，況天下之廣，兆民之衆哉！曰純。其心而已矣。仁義禮智四者，動靜言貌視聽無違之謂純。心純則賢才輔，賢才輔則天下治。純心要矣，用賢急焉。

以一人之存心，爲羣治之根本。故朱註：「純者不雜之謂，心謂人君之心。」今按其言「純心」，亦作「誠心」。觀家人睽復無妄第三十二章曰：

治天下有本，身之謂也；治天下有則，家之謂也。本必端，端本誠心而已矣；則必善，善則和親而已矣。家難而天下易，家親而天下疏也。……是治天下觀於家，治家觀身而已矣。身端，心誠之謂也。

心誠則身端而家治而天下平，此禮大學正心修身齊家治國平天下之說也。由是而禮樂尙矣。禮樂第十三曰：

禮，理也；樂，和也。陰陽理而後和。君君，臣臣，父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，萬物各得其理，然後和，故禮先而樂後。

禮所以綱紀羣倫，樂所以調和情性，必天下之紀綱各得其理，而後方能作樂以宣暢萬民之和心，故禮先而樂後。苟使情僞不絕，禍亂滋潛，則刑政之用，亦不可缺焉。刑第三十六曰：

以政養萬民，肅之以刑。民之盛也，欲動情盛，利害相攻不止，則賊滅無倫焉。故得刑以治。

使人君能正心修身，得賢才爲之輔弼，利用禮樂刑政以教導其衆庶，則太平之盛，不難立見。故順化第十一曰：

天以陽生萬物，以陰成萬物；生仁也，成義也；故聖人在上，以仁育萬物，以義正萬民。天道行而萬物順，聖德脩而萬民化；大順大化，不見其迹，莫知其然之謂神。故天下之衆，本在一人。道豈遠乎哉？德豈多乎哉？

蓋襲取儒家之德治主治而言之不詳。且此亦秦漢以來傳統的政治學說，無須後人更加解釋者也。吾人於此有不可索解者，敦頤對於宇宙人生之主張，並不能脫道家範圍，獨於道家放任主義之政見，棄置不談，前後顯露歧義。然觀其言「純心」，言：「萬理各得其理」，仍不脫道家色彩，特傾向於儒者學說為多耳。

（六）結論

敦頤承襲道士之衣鉢，而能變更其圖解，沙汰其謬說。以誠為人生之本源；以幾為善惡之所由分；以仁義中正為修為之準則；以慎動無欲為去惡之大功。此其一元論之見解，未嘗不條理密察，本末較然。特其解釋「誠」一字之義，過求高遠，終陷入於老莊之法網而不自知，用是啓陸氏昆弟之疑，力為剖辨而終未能釋然。平心論之：敦頤能挽回唐五代道士之謬說，而返諸周孔之道家，更援道家成說以釋中庸易傳諸詞，不可不認為近代學術界之一大轉機，宋學啓蒙思潮中之先導也。質言之：敦頤之學由道教而返於道家，終形成道家化之儒學也。

（註一）參看托克托宋史道學傳，孫奇逢理學宗傳，黃宗羲宋元學案中濂溪學案，張伯行道統錄，周濂溪年譜。

（註二）度正太極圖說跋。

（註三）馮雲濠濂溪學案按語曰：「陳直齋書錄解題稱先生著有文集七卷，考朱竹垞家藏本則編為九卷。凡遺書雜著二卷，圖譜一卷，諸儒

議論及誌傳五卷。」今彭泽中校刊周子全書，張伯行正誼堂全書中周濂溪全集，有三卷又附錄遺文遺詩，遺事年譜祭祝諸文，及褒代褒典也。其圖說通考註釋甚繁，以宋朱熹註，明曹端述解爲最。

（註四）見黃宗羲圖書辨惑。

（註五）見朱彝尊曝書亭集八十五。

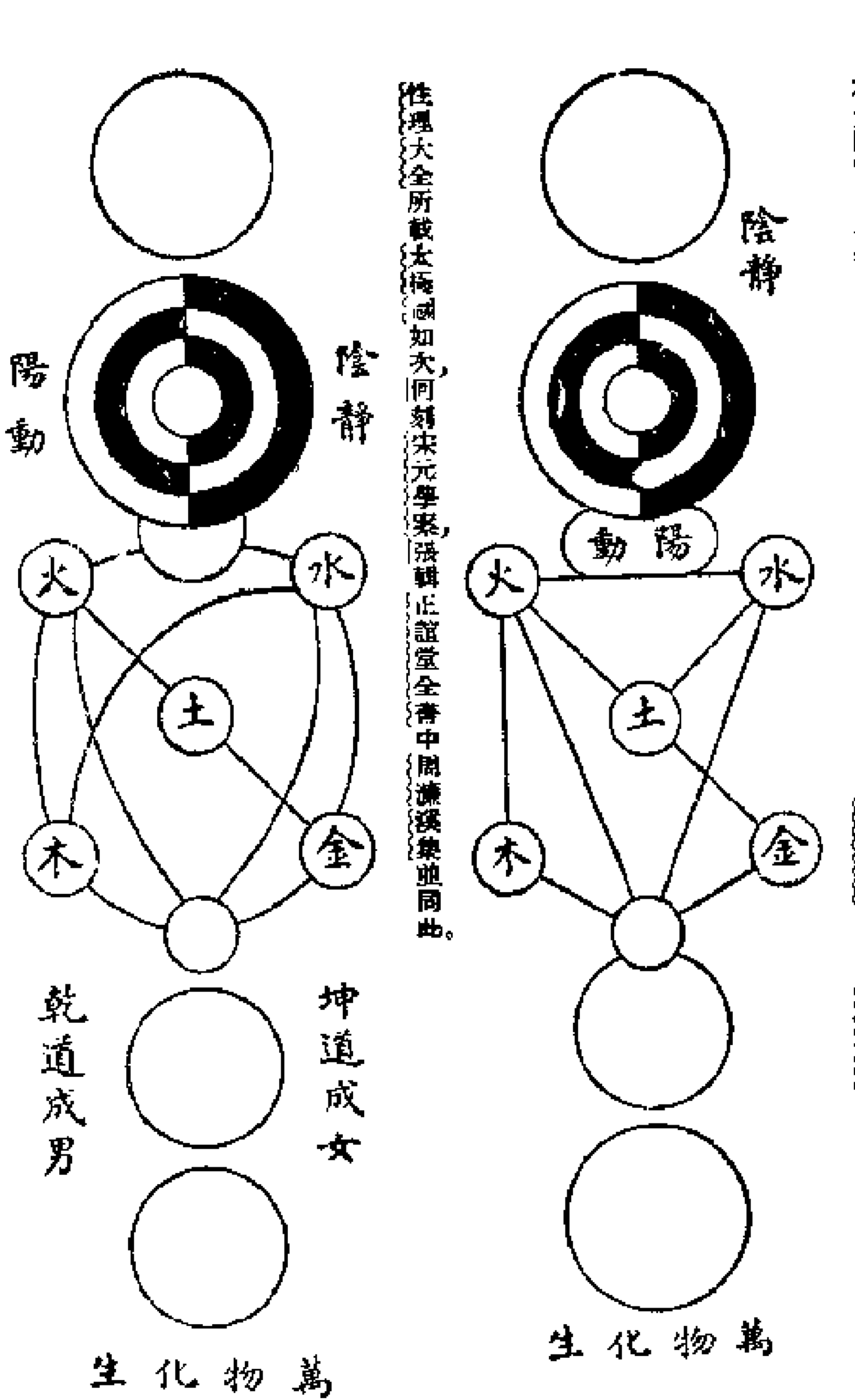
（註六）劉靜修記太極圖說後曰：「朱子見潘誌，知圖爲周子所自作，而非有所受於人也。於乾道己丑敍於通書之後矣。後八年記書堂，則亦曰：『不由師傳，默契道體，實天地之所畀也。』又十年，因見張詠『事有陰陽』之語，與圖說意頗合，以詠學於希夷者也，故謂：『是說之傳，固有端緒；至於先生，然後得之於心，無所不貫，於是始爲此圖，以發其秘爾。』又八年，而爲圖書註釋，則復云：『莫知其師傳之所自。』蓋前之爲說者，乃復疑而未定矣。豈亦不參乎此？故其爲說之不決於一也。」據此，則朱熹明知圖說之有前有所承；特欲推尊濂溪，故作反復之辭耳。

（註七）引見朱一新無邪堂答問。周書命訓解：「正人莫如有極，道天莫如無極。」爲陳說之所本。

（註八）程頤伊川易傳敍：「易有太極，是生兩儀。太極者，道也；兩儀者，陰陽也。陰陽一道也。太極無極也。」其本書中則未嘗言此，蓋程氏易學非必體本濂溪也。

（註九）敦頤太極圖，見於朱震漢上易卦圖，係合丹家水火匡廓圖及三五至精圖而成。（詳毛奇齡太極圖說遺議）胡渭謂：「唐眞元經妙品有太極先天圖，合三輪五行爲一，而以三輪中一○，五行下一○爲太極，又加以陰靜陽動男女萬物之象，凡四大○，陰靜在三輪之上，

陽動在三輪之下，男女萬物皆在五行之下，與宋紹興甲寅朱震在經筵所進周子太極圖正同。今性理大全所載者，以三輪之左爲陽動，右爲陰靜，而虛其上下之二〇以爲太極，乃後人所改，非其舊也。」（易圖明辨）今列漢上易卦圖所載太極圖如下。



性理大全所載太極圖如次，何刻宋元學案，張輯正誼堂全書中周濂溪集並同此。

（註十）朱子語類卷九十四。

本章參考書

周子全書九卷。彭洋中校本。

周濂溪集十三卷。正誼堂本。

曹端太極圖說述解一卷。通書述解一卷。

李光地周子通書註一卷。

王嗣槐太極圖說論十四卷。

黃宗炎圖書辨惑一卷。附錄周易象辭後。

毛奇齡太極圖說遺議一卷。西河全集中。

胡渭易圖明辨十卷。守山閣本。粵雅堂本。清經解本。

張惠言易圖條辨一卷。清經解本。

吳康周敦頤哲學。（哲學雜誌第九期。）

第六章 邵雍之數理學說

（一）傳略

邵雍字堯夫。生宋眞宗大中祥符四年，神宗熙寧十年卒（西一〇一一——一〇七七）年六十七。其先范陽
人，父古徙共城，晚遷河南，爲河南人。幼卽自雄其才力，慕高遠，謂先王之事必可致。居蘇門山百源之上，布裘蔬食，躬
爨養父之餘，刻苦自勵者有年。已而歎曰：「昔人尙友千古，吾獨未及四方。」於是踰河汾，涉淮漢，周流齊魯宋鄭之
墟，久之，幡然來歸，曰：「道在是矣。」時，北海李之才攝共城令，授以圖書先天象數之學，雍探賾索隱，妙悟神契，多所
自得。蓬蓽甕牖，不蔽風雨，而怡然有以自樂，人莫能窺也。嘉祐，熙寧中，一再被舉，皆三辭而後受命，終不之官。先生德
器粹然，望而知其賢；然不事表暴，不設防畛，羣居燕笑終日，不爲甚異。與人言，樂道其善而隱其惡。有就問學則答之，
未嘗強以語人，人無貴賤少長，一接以誠，故賢者悅其德，不賢者服其化。一時洛中人才特盛，而忠厚之風聞天下。程
顥銘其墓曰：「先生之道，可謂安且成。」又謂：「先生振古之豪傑。」又曰：「內聖外王之道也。」魏了翁曰：「邵子
平生之書，其心術之精微在皇極經世。其宣寄情意在擊壤集，凡歷乎吾前，皇帝王伯之興替，春秋冬夏之代謝，陰陽

五行之變化，風雷雨露之霽曀，山川草木之榮悴，惟意所驅，周流貫徹，融液擺落。蓋左右逢源，路無毫髮疑滯倚著之意。……若邵子者使猶得從遊於舞雩之下，浴沂詠歸，毋寧使曾皙獨見稱於聖人也歟？洙泗已矣，秦漢以來，諸儒無此氣象，讀者當自得之。」所著皇極經世書十二篇，各篇名觀物。又有觀物內篇五十篇，外篇二篇——此門弟子所述——共六十四篇，爲皇極經世全書。明弘治中，黃畿得之道藏中。程顥墓誌銘謂：「先生有書六十二卷，命曰皇極經世」者，不計外篇也。外先天圖及漁樵問答一篇，或謂其子伯溫作。又集所作律詩二千篇，爲伊川擊壤集云（註一）。

按程顥言：「先生之學，得之李挺之，挺之得之穆伯長。推其源流，遠有端緒。」朱震更由种放推至陳摶。其學術傳授，本諸方士，端緒的然，確無疑義。因是言邵雍者，靡不矜其前知焉。歐陽棐謚議曰：「雖深於象數，先見默識，未嘗以自名。」名臣言行錄稱：「其年益老，德益邵，玩心高明，以觀夫天地之運化，陰陽之消長，遠而古今世變，微而走飛草木之性情，深造曲暢，庶幾所謂不惑，而非依倣象類，億則屢中者。」世傳先生逸事，因有天津橋上聞杜鵑聲，慘然不樂，謂「有南人當入相，天下自此多事。」至王安石新法作，其言乃驗。又傳先生病革，居內寢，議事者在外甚遠，皆能聞之。召其子伯溫曰：「諸公欲葬我近地，不可，當從先塋爾。」歐陽棐初過洛，見先生，先生自序其履歷甚詳，臨別屬之曰：「願足下異日無忘此言！」棐受而疑之，所謂不忘者亦何事邪？後二十年，入太常，爲博士，當作謚議，方知先生所屬者在是也。種種前識，殆入類所難能。雖諸儒爲之飾詞曲說，謂「他氣質本來清明，又養得純厚，又不曾枉用了心。他用心卻在緊要上，爲他靜極了，看得天下事理精明。」謂「其心地虛明，所以能推見得天地萬物之理，即其

前知，亦非術數比。」（註二）亦有謂：「因其前知，於是摭世事之已然者，皆以雍言先之，雍蓋未必然也。」要亦因其學本方外，精於數理，於事物之成敗始終，人之禍福修短，每多肊測，世更從而張之，竟使雍成一方士化之學者。觀張載問疾論命，雍曰：「天命則已知之，世俗所謂命則不知也。」固不以此戔戔者自顯。世豈以其學業傳授，遂厚誣之歟？總之：援道入儒，周邵之所同；而雍之所得，視敦頤益神秘矣。

（二）宇宙論

雍先天之學，以卦位圖說明宇宙之原理。其圖凡六（1）八卦次敍圖，（2）八卦方卦圖，（3）六十四卦次敍圖，（4）六十四卦圓圖方位圖，（5）方圖四分四層圖，（6）卦氣圖。本與周敦頤太極圖同一淵源。乃欲假托伏羲，附會易傳，實與易學初無干涉，自來言易者，如程頤朱震多不從之。朱熹初亦致疑，故語類言：「伏羲至淳厚，未必如此巧推排。」而蔡淵篤信邵學，不啻孔孟。朱熹作易學啓蒙，屬蔡氏起稾，乃舉其圖置於文象周爻孔翼之前；由是歸有光先天圖辨，黃宗羲易學象數論，黃宗炎周易象辭先天卦圖辨多所辨詰，至胡渭易圖明辨，張惠言易圖條辨辭而闢之，尤爲精審。今直認其說傳自方壺，自成一說，無關易理，則諸家之辨可以不述。而雍借圖說明宇宙之法理，可得而言焉。

（一）宇宙發生之順敍

（甲）數理的解釋

八卦次序圖曰：

一分爲二，二分爲四，四分爲八也。八卦方位圖曰：

八分爲十六，十六分爲三十二，三十二分爲六十四也。

按前者謂太極，兩儀，四象，八卦依次相生，後者謂卦爻之奇耦錯綜而爲六十四卦也。考畫卦之理，本與此加一倍法」無涉；然謂宇宙依數理遞進發生，未嘗毫無理由；(註三) 參邵雍於此並無說明，僅以四爲宇宙組成之基數，謂四爲一切見象之所由成。觀物內篇曰：

物之大者無若天地，然而亦有所盡也。天之大，陰陽盡之矣；地之大，剛柔盡之矣。陰陽盡而四時成焉；剛柔盡而四維成焉。

天生於動者也，地生於靜者也，一動一靜交而天地之道盡之矣。動之始則陽生焉，動之極則陰生焉，一陰一陽交而天地之用盡之矣。

靜之始則柔生焉，靜之極則剛生焉，一剛一柔交而地之用盡之矣。動之大者謂之太陽，動之小者謂之少陽。靜之大者謂之太陰，靜之小者謂之少陰。太陽爲日，太陰爲月，少陽爲星，少陰爲辰，日月星辰交而天之體盡之矣。太柔爲水，太剛爲火，少柔爲土，少剛爲石，水火土石交而地之體盡之矣。日爲暑，月爲寒，星爲晝，辰爲夜，寒暑晝夜交而地之化盡之矣。

暑變物之性，寒變物之情，晝變物之形，夜變物之體，性情形體交而動植之感盡之矣。雨化物之走，風化物之

飛，露化物之草，雷化物之木，走。飛。草。木。交。而。動。植。之。應。盡。之矣。

由數學之發生言之：其一爲點，二爲線，四爲面，八爲體。自此以上非空間所能表，故至於八而空間成立矣。邵雍乃以四爲宇宙所由生，以之分配天之日月星辰，地之火土水石，時之寒暑晝夜，動植之性情形體等事，並。不。足。以。該。天。地。萬。物。之。全。蓋不據客觀之測知，專憑主觀之臆必，終不免於穿鑿也。至其數理之根據，亦復謬戾，釋之如左：

1……………………1
1 1 ……………………2
1 2 1……………………4
1 3 3 1……………………8
1 4 6 4 1……………………16
1 5 10 10 5 1……………………32
1 6 15 20 15 6 1……………………64

右圖第一列爲一，二列之和爲二，三列爲四，四列爲八，五列十六，六列三十二，至七列而得六十四，依等比級數遞增也。以形學釋之，第一列爲點，第二列爲線，代數以（甲＋乙）表之。三列爲面，代數以（甲＋乙）二方表之，形學中

爲一方，一隅，二廉，合之爲四。四列爲體，代數以（甲十乙）三方表之，形學中爲一方，一隅，六廉，其總和爲八。自此以上，非形學所能表，蓋數至於八，而空間之觀念完成矣。雍以四爲一切見象所由生，如是則有面而無體，尙復成何世界？——蹊爬蟲僅見有平面世界，人類及飛走諸動物所見並立體世界也。再以之分配天地萬物，益附會而無當矣。

（卜）時間的解釋　雍既假四數解釋空間，更以元會運世解釋時間。乃定皇極之數，一元十二會，會三百六十運，一會三十運，爲三百六十世。一運十二世，有三百六十年。一世三十年，爲三百六十月。一年十二月，爲三百六十日。一月三十日，爲三百六十時。一時三十分，爲三百六十秒。蓋自大至小，不出十二與三十之反復相承，以掛一圖之二百五十六卦分配，凡一運，一世，一年，一月，一日，一時，各得四爻。其爲三百六十者盡二百四十卦，餘十六卦分爲二十四氣，亦每氣得四爻，以寓閏法於其間。不論運世時皆有閏也。以之施諸曆算，加以變通，求其脗合，可謂能運用科學方法者矣。（註四）雍乃有「天地四象變化」之說。謂天地之變有元會運世，人事之變亦有皇帝王伯。元會運世有春夏秋冬爲生長收藏，皇帝王伯有易書詩春秋爲道德功力。是故元會運世，春夏秋冬，生長收藏，各相因而爲十六；皇帝王伯，易書詩春秋，道德功力，亦各相因而爲十六。十六者四象相因之數也。凡天地之變化，萬物之感應，古今之因革損益，皆不出乎十六，十六而天地之道畢矣。（註五）因著元會運世三十四篇，橫列甲子，起堯元年甲辰，終五代周顯德九年己未，繫歲紀事，以驗天時人事之得失。——今全書不存，見黃百家宋元學案按語。——此愈穿鑿傅會無稽之根據，惜其能明科學方法而不合科學思想也。

雍以數理解釋時間，空間，牽強無據，既不足自成家言，乃更以唯心論闡其先天之說焉。

（2）先天唯心說　邵子又以宇宙萬有生於一心，先天卦位圖曰：

先天學心法也。圖皆從中起，萬化萬事生於心。

觀物外篇又曰：

心爲太極。道爲太極。

而其釋太極曰：

太極不動，性也。發則神，神則數，數則象，象則器。器之變，復歸於神也。

以自然界一切法則根於精神，吾心實宇宙之大原，蓋天人不二，物我無間也。故曰「人之類備乎萬類之性。」

（3）後天陰陽說　太極者宇宙之本體，至形諸跡象，則有陰陽之別焉。觀物外篇曰：

先天之學心也。後天之學迹也。

先天卦位圖曰：

無極之前，陰含陽也。有象之後，陽分陰也。

陰陽於何生？生於動靜。內篇曰：

動之始則陽生焉，動之極則陰生焉。

又曰：

如其必欲知天地之所以爲天地，則舍動靜將奚之焉。夫一動一靜者天地至妙者歟！夫一動一靜之間者，天地之至妙者歟！故知仲尼之所以能盡三才之道者，謂其形無轍迹也。故有言曰：「予欲無言」又曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。」其斯之謂歟！

謂能深知陰陽消息之機，則自然之一切法則並不難洞悉矣。

前章述周敦頤宇宙論，由二氣五行，交感而生萬物，歸其本於太極，陷於玄學上一元之見解；尚未顯言天地萬物生於一心也。至雍以心爲太極，以先天之學爲心法，則又成立唯心的一元論，視敦頤之說，尤玄遠矣。

（4）泛神論　敦頤以神爲感通之妙用，至雍則以神爲氣之主。其觀物外篇曰：

氣一而已，主之者神也。神亦一而已，乘氣而變化，能入於有無死生之間，無方而不測者也。

神者氣之主，且乘氣而變化，則即體即用，固宇宙之惟一根本也。試詳言之，觀物外篇又曰：

氣者神之宅。

此乘氣之說也。又曰：

一消一長，一闔一闢，渾渾然無迹，非天下之至神，其孰能與於此！

此變化之說也。又曰：

潛天潛地，不行而至，不爲陰陽所攝者神也。

神無在而無不在。

此無方而不測之說也。然則神與心爲異爲一邪？雍於此惜無說明。然外篇言：

心爲太極。

太極不動，性也，發則神。

則亦以神與性並出於心，而有動靜之異。爲圖以明之：

心 ┬ 性——不動
　 └ 神——變化不測

（三）人生論

雍言倫理，以道爲天地萬物之本，而天地萬物之道盡之於人。人之所以能盡天地萬物之道者，以能盡心知性也。常人執我，至失其性而蔽於情，惟至人能以一心觀萬心。試分述之：

（1）理性說　觀物內篇曰：

易曰：「窮理盡性以至於命。」所以謂之理者，物之理也。所以謂之性者，天之性也。所以謂之命者，處理性者也。所以能處理性者，非道而何？是知道爲天地之本，天地爲萬物之本。以天地觀萬物，則萬物爲物；以道觀天

地，則天地亦萬物。道之道，盡之於天矣；天之道，盡之於地矣；天地之道，盡之於物矣；天地萬物之道，盡之於人矣。人能知其天地萬物之道所以盡於人者，然後能盡民也。

吾道爲宇宙眞理之所存也。天道者何？外篇曰：「道爲太極，」又曰：「心爲太極。」是天地萬物之理性莫不融會於一心，故曰：「天地萬物之道盡於人也。」

（2）情蔽說　觀物外篇曰：

以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明；情偏而暗。任我則情，情則蔽，蔽則昏矣。因物則性，性則神，神則明矣。潛天潛地，不行而至，不爲陰陽所攝者神也。

吾去我斯能以物觀物，舍情之私而得性之通，斯神無所不明也。

（3）至人說　觀物內篇曰：

人之所以能靈於萬物者，謂其目能收萬物之色，耳能收萬物之聲，鼻能收萬物之氣，口能收萬物之味。聲色氣味者萬物之體也，目耳口鼻者萬人之用也。使無定用，惟變是用；用無定使，惟化是使；使用交而人物之道於是乎備矣。……人也者物之至者也，聖也者人之至者也。物之至者始得謂物之物也；人之至者始得謂人之人也。夫物之至者，至物之謂也；人之至者，至人之謂也。以一至物而當一至人，則非聖人而何？人謂之不聖，則吾之不知也。何哉？謂其能以一心觀萬心，一身觀萬身，一物觀萬物，一世觀萬世焉。又謂其能以心代天意，

口代天言，手代天工，身代天事者焉。又謂其與之彌綸天地，出入造化，進退古今，表裏人物者焉。吾人之體用無定，惟變是適，乃超然爲萬物之靈。至人則更能以一身一心而觀萬身萬心，故尤秀出稱人羣之聖也。

（四）結論

統觀邵雍之說，蓋欲繼揚雄之後，以數理的關係，說明天人性命之際者也。夫宇宙萬有誠依數學的法式，遞演遞進，則必有客觀之定律，不能隨主觀以變更，安得謂「萬事萬化生於心」哉？雍既以十二與三十互乘，爲構成時間之原則矣；觀物內篇又言：「古亦未必爲古，今亦未必爲今，皆自我而觀之也。」一切空間時間，皆無自性，妄生分別，由於一心。種種圖象，原同假設；所言數理，能成戲論。此其立說之互歧，矛盾顯然，無可掩飾矣。敦頤之言，猶始終一貫，雍則何如哉？

（註一）參看朱熹名臣言行錄，宋史道學傳，理學宗傳卷五，宋元學案中百源學案，吳榮光歷代名人年譜。

（註二）朱子語類卷一百及黃百家說。

（註三）世謂康節數學，出揚雄上溯老聃。不知老子由一二三推生萬物，其相鄰兩數之差皆相等，是爲等差級數。揚雄所推一三九各數，依此例遞進，是爲等比級數。康節加一倍法，乃開方廉隅合率。三者適不相侔。詳開方之法：方基於面，面基於線，線基於點。命點爲一，則線爲二，是爲一生二。平方之廉隅合率爲四，故曰二生四。立方之廉隅合率爲八，故曰四生八。推之四乘方爲十六，五乘方爲三十二，六乘方爲六十四。是爲康節之所據。

（註四）邵雍以十二與三十互乘，得三百六十，爲一年中之日數，一月之時數，一時之秒數，本於回回九執曆。唐書曆志：「九執曆者出於西域，開元六年，詔太史監瞿曇悉達譯之……周天三百六十度，無餘分……三十度爲相，十二相而周天。」當時曆官陳玄景奏僧一行之大衍曆寫九執術，其說妄也。近世哲人謂邵說本大衍曆，由印度影響。余則謂其與大衍曆有別，實本九執曆，受回回教影響也。

（註五）本參沈繹世天經或問補說。

本章參考書

邵子全書二十四卷。
明徐必達刊本。

皇極經世書十二卷。
明刊本，道藏本性理諸家解本十卷。

伊川擊壤集二十四卷。
涵芬樓四部叢刊影印明成化刊本。

宋邵伯溫邵氏見聞前錄二十卷（十八卷……二十卷。）
學津討原本，津逮秘書本。

宋張行成皇極經世索隱二卷，皇極經世觀物外篇衍義九卷，易通變四十卷。

永樂大典采輯者本。

宋祝泌觀物篇解六卷。

性理諸家解本，四庫著錄本作五卷。

清王植皇極經世書解十四卷。

乾隆中刊本。

清黃宗羲易學象數論六卷。

西讜堂刊本。

清黃宗炎圖解辨惑一卷。

附周易象辭後，昭代叢書癸集刊本。

清胡渭易圖明辨十卷。

清經解本。

第七章　張載之一元論

(一)傳略及著述

張載，字子厚。生宋眞宗天禧四年，神宗熙寧十年卒(西一〇二〇——一〇七七)年五十八。世居大梁，以僑寓爲鳳翔郿縣橫渠鎭人，學者稱橫渠先生。少喜談兵，慨然以功名自許。欲結客取洮西地，上書謁范仲淹。仲淹奇之，授以中庸一編。曰：「儒者自有名教可樂，何事於兵？」遂翻然有志於道。已求諸釋老，歸本六經。嘉祐初，至京師，見二程子，與語道學之要，厭服之。因渙然曰：「吾道自足，何事旁求？」於是盡棄異學，淳如也。是時載已擁皐比，講易京邸，聽從者甚衆。載謂之曰：「今見二程，深明易道，吾不及也。可往師之。」卽日輟講。文彥博聘延於學舍，命士子矜式焉。舉進士，歷任外官。熙寧初，以呂公著薦，召對。神宗問治道，曰：「爲治不法三代，終苟道也。」後以迕王安石新法，託疾告歸。終日危坐一室，左右簡編，俯讀仰思，冥心妙契，雖中夜必取燭疾書。曰：「吾學既得諸心，乃修其辭命；辭命無失，然後斷事；斷事無失，吾乃沛然。」蓋其志道精思，未始須臾息也。告諸生以學必如聖人而後已。以爲知人而不知天，求爲賢人而不求爲聖人，此秦漢以來學者之大蔽也。故其學以易爲宗；以中庸爲的；以禮爲體；以孔孟爲極。氣質剛

毅，學之儼然，與之居，久而日親。居恆以天下為念，道見饑殍，輒咨嗟對案不食者終日。雖貧不能自給，而門人無資者輒粗糲與共。慨然有志於三代之法，以為仁政必自經界始。經界不正，卽貧富不均，教養無法，雖欲言治，牽架而已。學者將買田一方，畫為數井，以推明先王之遺法，未就而卒。所著曰：東銘，西銘，正蒙。程頤謂其：「有苦心極力之象，而無寬裕溫和之氣。非明睿所照，而考索至此，故意屢偏而言多窒。」朱熹謂：「橫渠嚴密，孟子宏闊。孟子平正，橫渠高處太高，密處太密。」蓋其學由苦心思索得來，故有迫切之象，無寬舒之氣。嘗自謂：「吾十有五學箇恭而安不成。」有心於求安，而安終不可得矣。然精思力踐，篤實謹嚴，餘子實難幾及。故朱熹歎其「用功親切，直是可畏」也。著西銘東銘各一篇，正蒙十七篇，經學理窟十二篇，易說三卷。（註一）

（二）宇宙論

宋人對於宇宙之推測，周敦頤言太極，邵雍言先天並主惟心；張載則以宇宙間一切現象，並出於一氣之變化，而建惟氣之說焉。其正蒙曰：

太和所謂道，中涵浮，沉，升降，動靜相感之性，是生絪縕相盪，勝負屈伸之始。其來也，幾微易簡；其究也，廣大堅固。起知於易者乾乎？效法於簡者坤乎？散殊而可象為氣，清通而不可象為神。不如野馬絪縕，不足謂之太和。語道者知此，謂之知道。學易者見此，謂之見易。

太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。至靜無感，性之淵源；有識有知，物交之客感爾。客感客形，與無

感厤形，惟盡性者能一之。（註二）——太和篇第一

釋其意旨，宇宙現象惟一氣之變化，而其本體則出於太虛。試析言之：

（1）宇宙本體　太虛爲氣之眞體，氣特其聚散之客形耳。高攀龍曰：「太和，陰陽會合沖和之氣也。易曰：「一陰一陽之謂道，」張子本易，以明器卽是道，故指太和以明道。蓋理之與氣，一而二，二而一者也。理無形而難窺，氣有象而可見。假有象而無形者可默識矣。」（註三）果如斯說，則直認宇宙本體，惟有一氣。卽氣卽道，一而無二，最爲透闢。惟其言虛言氣，終爲兩事，究非一元之說也。（註四）

（2）宇宙本性　大氣快然太虛，其氣清通而虛明，內涵動性，依法則而成必然之活動。故曰：「中涵浮沈，升降，動靜相感之性，是生絪縕相盪，勝負屈伸之始。」謂散殊而可象者其形，清通而不可象者其性；浮沈，升降，動靜者其自然相感之理也。

（3）宇宙功用　太虛發爲一氣，以屈伸消長而有陰陽之異名。故曰：「兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。兩體者：虛實也，動靜也，聚散也，清濁也。其究一而已。」蓋由集散變化，而差別之現象以生。故又曰：「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊。其陰陽兩端，循環不已者，立天地之大義。」謂兩端對待之作用，而成萬象森羅之世間也。

（4）宇宙現象　一氣流行，陰陽異用，循環交感，聚散百途。其變化之客形，呈見吾人之前者，乃有物質界之

現象焉。其浮而上者陽之清；降而下者陰之濁；以感遇聚散，而爲風雨，爲霜雪，萬品之流行，山川之融結。皆其變現之顯然者也。

（5）泛神論　正蒙每以神與氣對言，又以氣之清者爲神。如曰：

散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神。

太虛爲清，清則無礙，無礙故神。

凡氣清則通，昏則壅。清極則神。

神天德，化天道；德其體，道其用，一。於。氣。而。已。

此言神之爲體，偏於太虛，凡氣之清通無礙皆神，則常通的泛神論也。又謂神之用能變化一切，曰：

鬼神者二氣之良能也。

鬼神往來屈申之義，故天曰神，地曰示，人曰鬼。

鬼神常不死，故誠不揜。

動物本諸天，以呼吸爲聚散之漸；植物本諸地，以陰陽升降爲聚散之漸。物之初生，氣日至而滋息；物生既盈，氣日反而游散。至之爲神，以其申也；反之爲鬼，以其歸也。凡物能相感者，鬼神施受之性也；不能感者，鬼神亦體之而化矣。

朱熹曰：「良能之義，正是二氣之自然者耳。屈申往來，是二氣自然如此。」——語類。蓋氣之所以屈申翕闢之用者，出於自然，無可解說，不得不借鬼神以名之。則又一義也。

（6）意象論　太和篇曰：

盈天地之間者法象而已矣。

又天道篇曰：

形而上者得意斯得名，得名斯得象。不得名，非得象者也。故語道至於不能象，則名言亡矣。

氣其存在之實體，象則思求之方法也。性情意志抽象諸德，雖無具體可見，必有名言可陳。吾人得其名言則其象可擬。苟恍惚不可爲象，名言亦安從生哉？然則象之與心，區以別矣。故曰「由象識心。知象者心。存象之心，亦象而已。謂之心可乎？」

（7）排佛老　張載之氣化論，實近遠西科學思想，故對於釋老之說，力排其虛妄。太和篇曰：

若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有體。體用殊絕，入老氏「有生于無」自然之論。不識所謂有無混一之常。若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資。形自形，性自性，形性天人不相待，而有陷於浮屠以山河大地爲見病之說。此道不明，正由懵者略知體虛爲性，不知本天道爲用。反以人見之小，因緣天地。明有不盡，則誣世界乾坤爲幻化。

蓋太虛卽氣，聚則有形，散非滅斷。猶冰之凝釋，實與水性無殊。二氏不達，妄謂虛能生氣，則有無之見隔礙。乃以「無」爲眞常，「有」爲幻妄矣。

（8）總說　統觀載說，以宇宙爲一氣之變化，本純粹之惟氣論也。乃旣以太虛無形，爲氣之本體；氣之聚散，爲變化之客形。又以「太虛爲淸，淸則無礙，無礙故神；反淸爲濁，濁則礙，礙則形。」別太虛與氣，神與形爲兩事，構成二元之宇宙觀。雖其下又云「虛空卽氣」，又謂「合虛與氣有性之名」，終以虛與氣對言，故程顥滿若水先後非之，有由也。（註五）

（三）自然現象之解釋

張載本此科學思想，進而解釋自然界一切現象，詳著於其參兩篇。

（1）天地自動說

地純陰，凝聚於中。天浮陽，運旋於外。此天地之常體也。恆星不動，純繫於天，與浮陽運旋而不窮者也。日月五星逆天而行，幷包乎地者也。地在氣中，雖順天左旋，其所繫星辰，隨之稍遲，則反移徙而右爾。間有緩急不齊者，七政之性殊也。

或言天地日月五星並各自迴旋，惟恆星不動。不知恆星亦動，特極微不易察耳。又言其運轉之原理曰：

凡圜轉之物，動必有機。旣有之機，則動非自外也。

（2）寒暑潮汐　載推寒暑潮汐由於地及日月之關係。曰：

地有升降，日有修短。地雖凝聚不散之物，然二氣升降，其間相從而不已也。陽日上，地日降而下者虛也。陽日降，地日進而上者盈也。此一歲之寒暑之候也。至於一晝夜之盈虛升降，則以海水潮汐驗之爲信。

（3）日月蝕　又推日月交食之理曰：

日質本陰，月質本陽，故於朔望之際，精魄反交，則交爲之食矣。

則不知同道互掩之說。又論日月虧盈曰：

虧盈法，月於人爲近，日遠在外。故月受日光常在於外，人視其終初如鉤之曲。反其中天也如半壁然。此虧盈之驗也。

知受光反射之理，差勝古人月缺之見也。

（4）閏餘　又言置閏之理曰：

閏餘生於朔不盡周天之氣。

劉近山謂「朔不盡者，就周天二十四氣言之。月有大小，朔不得盡其氣而置閏也。」

（5）風雨雷霆　又以二氣之聚散，推論風雨雷霆之理曰：

陰性凝聚，陽性發散，陰聚之，陽必散之，其勢均散。陽爲陰累，則相持爲雨而降。陰爲陽得，則飄揚爲雲而升。故

實物班布太虛者，陰爲風驅，斂聚而未散者也。凡陰氣凝聚，陽在內者不得出，則奮擊而爲雷霆。陽在外者不得入，則周旋不舍而爲風。其聚有遠近虛實，故雷風有大小暴緩。和而散則爲霜雪雨露，不和而散則爲戾氣曀霾。陰常散緩，受交于陽，則風雨調，寒暑正。

持論亦甚密察。但科學之可貴者，在其方法正確。凡天地運行風雨雷霆之故，必憑器械驗知，斯得究其定理。若徒以假定諸原則，任情臆測，雖持之有故，言之成理，終無當於實際也。惜載有科學思想而不知應用科學方法，雖堅守惟物之說，終不能成科學專家。視邵雍之能應用方法而思想不合者，適得其反。嗚呼，此九百年來東方物質文明之所以終無進步也歟！

（四）心理學說

張載建心物二元論，以太虛爲本體，氣爲現象。人亦太虛凝聚之一體，其心與太虛同一清明，性則有偏正之殊焉。誠明篇曰：

人之剛柔緩急，有才與不才，氣之偏也。

因別性爲二元，曰：

形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉。（註六）

更主變化氣質，曰：

氣質之性，君子弗性焉。

天本參和不偏，養其氣，反之本而不偏，則盡性而天矣。

然則性善惡之說，究何居邪？曰：

性未成則善惡混，故亹亹而繼善者斯爲善矣。惡盡去則善因以亡，故舍曰善，而曰，成之者性。

蓋理氣有偏正，善惡混淆，依修養而有變化之可能，同於荀卿矯揉之旨矣。由是而言禮，曰：「知及之而不以禮受之，非己有也。故知禮成性而道義出。」載爲雲岩令，以敎本善俗爲先。月吉，具酒食召老父高年，親與勸酬爲禮，使人知養老事長之義，禮誠關學之大經也。

以上言性，試更言心。太和篇曰：

合性與知覺，有心之名。

語錄又曰：

心統性情者也。

言心統性情，其用在於覺知。知有二類：曰原知，曰推知。原知者見聞之知，推知則能徧體物理。大心篇曰：

大其心則能體天下之物。物有未體，則心爲有外。世人之心，止於見聞之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我。孟子謂：「盡心則知性，知天」以此。天大無外，故有外之心，不足以合天見聞之知。乃物交

而知。非德性所知，德性所知，不萌於見聞。（註七）

蓋能推理則見聞益廣，斯爲盡性。苟知物而不能體物，則其心梏於見聞，僅知一隅之狹，不足以言明理。若能旁推曲暢，豁然貫通，則明天地萬物，都是一理，乃能體物而不遺，泯絕一切私見，而識天地一體，物我無間矣。由是而言盡性。曰：

性者萬物之一源，非有我之得私也。惟大人爲能盡其道，是知立必俱立，知必周知，愛必兼愛，誠不獨誠。彼自蔽塞而不知順吾理者，則亦末知之何矣。——誠明

又言盡命。曰：

性通乎氣之外，命行乎氣之內。氣無內外，假有言而言爾。如思知人，不可不知天。盡其性然後至於命。

上述盡心，盡性，盡命三說，並以人力栽成輔相，輔原知之所不備，以擴大其天能也。故誠明篇又曰：

天能爲性，人謀爲能。大人盡性，不以天能爲能，而以人謀爲能。故曰天地設位，聖人成能。

載主「成性」「成能」之旨，與世之言「自然」而諱言「思勉」者，不可同日語矣。蓋主經驗論者也。

（五）人生論

張氏本一「大人」「盡性」之主張，見天地萬物之同出於太虛也。其西銘乃主民胞物與之說曰：

乾稱父，坤稱母，予玆藐焉，乃渾然中處。故天地之塞吾其體，天地之帥吾其性，民吾胞，物吾與也。大君者吾父

母宗子。其大臣宗子之家相也。尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下之疲癃殘疾，惸獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。于時保之，子之翼也。樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊，濟惡者不才，其踐形惟肖者也。

謂人能廣其心以觀宇宙，則天地與我並生，萬物與我爲一。而彼此親疏之見，好惡爭奪之情，悉泯滅不復存矣。程顥謂：「子厚之文，淳然無出於此。」程頤亦謂：「橫渠之言，不能無失。若西銘則誰說到此！」載亦常自言：「爲天地立心。爲生民立命。爲往聖繼絕學。爲萬世開太平。」信乎仁者之言，其旨遠矣！

（六）結論

張載解釋宇宙人生，雖罅隙孔多，——詳下列各注中不能確定惟物的，一元的，形而下的之實在觀念，然與周邵之談虛說極者有別，已屬難能而可貴矣。惜後世祖述無人，致其傳不能發揮光大，諸夏科學之無進步，此其絕大原因。求其淵源所自，則以豫人僑居關中，值景教，回教東來，西方思想隨之流布中土，張載蒙其影響，必非淺鮮，其「乾父坤母，民胞物與」一之說，多與彼宗之教旨相翕應，非漢唐後儒者所能言也。（註八）

（註七）參看宋史道學傳，理學宗傳，宋元學案中橫渠學案，李氏宋名臣言行錄外集，道統錄，歷代名人年譜，張驥關學宗傳（此書無可取）

（註八）此節分無感無形與客感客形爲兩事，實易滋誤會。朱熹曰：「未免分作兩段事。聖人不如此說，止說形而上，形而下而已。」最得[illegible]：「身無者是道，該感皆是性，無所謂客也。言體用可耳，下客字太險。」按張載不敢破除佛學傳統，而以太虛爲實體，仍主無形一說。

旣云無來，安從而有？乃設「客形」「客感」之名，致分作兩段。宋朱子之譏，終云：「惟盡性能一之，」一故一事，究難彌縫。

（註三）高攀龍正蒙釋四卷，四庫著錄本提要云：「舊題明高攀龍集註，徐必達發明。……則此書爲必達所自定，非攀龍之本。」今據宋元學案引。

（註四）張載以太虛爲氣之本體，曰：「太虛不能無氣」，原意以氣爲現象，太虛爲本體，究有區別，惟高攀龍謂：「器卽是道，」「理之與氣，一而二，二而一」者也，最爲透闢。如是惟氣的一元論乃能成立。

（註五）程顥言：「神無方故易無體。若如或者別立一太爲天，謂人不可包天，則有方矣，是二本也。」卽斥載言之也。湛若水亦譏載以虛與氣二之爲非。

（註六）張載分性爲二，天地之性及氣質之性也。其意謂天地之性，如太虛然；氣質之性則起於成形以後，如太虛之有氣。氣有陰陽淸濁，故氣質之性，有賢愚善惡之不同。山陰蔡君曰：「陰陽者，雖若相反而實相成，故太虛演爲陰陽，而陰陽得復歸於太虛。至於氣之淸濁，人之賢愚善惡，則相反矣。比而論之，頗不合於論理。」（中國倫理學史三篇第五章）說至精審，足徵張載比傅之說，頗難成立。

（註七）張載大心之說，欲人徧體萬物，貫通物表，斯不爲聞見所囿，斯足以言盡性；否則徒欲擯除見聞之知，而致其心於玄虛。則與釋氏以心法起滅天地之說，相去幾何？故載明辨之曰：「釋氏妄意天性，而不知範圍天用，反以六根之微，因緣天地，明不能盡，則誣天地日月爲幻妄。」此意謂釋家以爲法依心起滅，則萬法爲幻，而此心爲眞；而張子則認萬有與心同爲眞實，且此心空洞無物，以見聞而有知覺，以推擴而所從廣也。

（註八）墨家言天志，尚同，與景教回教教旨頗有同符。橫渠西銘，遠宗墨氏，旁招教宗，故章炳麟謂：「其學問同於回教」（國學概論演講）。若儒家主惟天子得郊祀天地，安得有此氣象耶？

本章參考書

張子全書十四卷　計西銘一卷，正蒙一卷，經學理窟五卷，易說三卷，語錄抄一卷，文集鈔一卷，拾遺一卷。又附錄一卷。

明徐必達刊本，高安朱氏刊本，上元蔡氏刊本，夏州李氏刊本。

張橫渠全集十二卷

正誼堂本計西銘一篇，東銘一篇，爲一卷。正蒙十七篇，爲三卷。經學理窟十二篇，爲五卷，語錄抄一卷，文集鈔一卷，性理拾遺，二程書拾遺合一卷。

明呂柟張子鈔釋六卷

惜陰軒叢書本。

清李光地註釋正蒙二卷

榕村全書本

濟下補正蒙初編十七卷

乾隆中刊本。

第八章　程顥之一元學說

（一）傳略

程顥字伯淳，世居中山博野，後徙爲河南洛陽人。仁宗明道元年生，神宗元豐八年卒，（西一〇三二——一〇八五）年五十四。踰冠，中進士第，歷任鄠縣主簿，上元縣主簿，移晉城令。視民如子弟，以事至縣者，必告之以孝悌忠信。欲辨事者或不持牒，徑至庭下。從容理其曲直，無不釋然。凡孤煢殘廢者，責之親戚鄉黨，使無失所。行旅出於其途者，疾病皆有所養。鄉民爲社會，爲立科條，旌別善惡，使有勸有恥。熙寧初，用呂公著薦，爲太子中允，權監察御史裏行。神宗素知其名，每召見，從容諮訪，將退，則曰：「卿可頻來。欲常相見耳。」務以誠意感動人主。言「人主當防未萌之欲，」神宗俯身拱手曰：「當爲卿戒之。」及論人才，曰：「陛下奈何輕天下士？」神宗曰：「朕何敢如是。」前後進說，未有一語及於功利。嘗極陳治道，神宗曰：「此堯舜之事，朕何敢當！」乃愀然曰：「陛下此言，非天下之福也。」王安石執政，議更法令，言者攻之甚力。顥被旨赴中堂議事，安石方怒言者，厲色待之。顥徐曰：「天下事非一家私議，願平氣以聽。」安石爲之媿屈。新法既行，顥言：「知者若禹之行水，行所無事。自古興治立事，未有中外人情交謂不可，而能

有戚者。就使徼倖小成，而興利之臣日進，尙德之風浸衰，尤非朝廷之福。」乞去諸職。安石本與之善，及是，雖不合，猶敬其忠信，不深怒，但出提點京西刑獄。固辭，改簽書鎭寧軍判官。哲宗立，召爲宗正丞，未行而卒。元豐八年六月十五日也，年五十四。其資性過人，而充養有道，和粹之氣，盎于背面。門人交友，從之數十年，未嘗見其忿厲之容。遇事優爲，雖當倉卒，不動聲色。自十五六時，與弟頤聞汝南周敦頤論學，遂厭科舉之習，慨然有求道之志。泛濫於諸家，出入於釋老者幾十年，返求諸六經，而後得之。明於庶物，察於人倫；盡性至命，必本於孝悌；窮神知化，由通於禮樂。秦漢而下，未有臻斯理也。張九成曰：「明道書窗前有茂草覆砌，或勸之芟，曰：『不可，欲常見造物生意。』又置盆池，畜小魚數尾，時時觀之，或問其故，曰：『欲觀萬物自得意。』草之於魚，人所共見，惟明道見草則知生意，見魚則知自得意，此豈流俗之見可同日而語？」又曰：「游定夫訪龜山，龜山曰：『公適從何來？』定夫曰：『某在春風和氣中坐三月而來。』龜山問其所之，乃自明道處來也。試涵泳春風和氣之言，則仁義禮智之達於聲容色理者，如在吾目中矣。」此士大夫所以樂從之游，故身益退，位益卑，而弟子益進，名益高於天下也歟！文彥博采衆議而爲之表其墓曰：「明道先生。」所著詩文及語錄並在二程全書中，與弟頤語相亂，後人每不能辨。宋元學案所分，亦不可盡信也。（註一）

（二）宇宙論

周敦頤言無極，邵雍言先天，其推測宇宙之本原，並不出道家之見解。張載以宇宙爲氣化，而又以「太虛」爲氣之本體，仍符二氏之說。惟程顥主精神物質同出一體之一元說焉。茲分言之：

（1）氣質　顯承易傳之說，謂「天地之大德曰生，天地絪縕，萬物化醇。」——道書十一。言萬物，由陰陽二氣交感而生也。故遺書十一又曰：

> 繫辭曰「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」又曰：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」又曰「一陰一陽之謂道。」陰陽亦形而下者也，而曰道者，惟此語截得上下最分明。。。。。元來只是此，道要在人默而識之也。

> 中之理至矣，獨陰不生，獨陽不生。偏則為禽獸，為夷狄；中則為人。

萬物皆生於二氣，但氣有偏勝，故有人物夷夏之殊。此顯氣質說之大恉也。

（2）精神說　遺書十一又主泛神論曰：

> 中庸言誠便是神。

> 惟神也，故不疾而速，不行而至。神無速亦無至，須如此言者，不如是不足以形容故也。

> 冬寒夏暑陰陽也，所以運用變化者神也。

> 窮神知化，化之妙者神也。

> 天地只是設位，易行乎其中者神也。

以氣之妙用為神，亦惟心的泛神論也，

（3）神氣一元說　張載以「殊散而可象爲氣；清通而不可象爲神。」似別神與氣爲二事。顥則曰：

氣外無神，神外無氣，或者謂清者神，則濁者非神乎？

神無方故易無體，若如或者別一大爲天，謂人不可包天，則有方矣。是二本也。（遺書十一）

明神氣非二物，本體與現象不可分離，此精神氣質一元之說焉。然則神與氣爲構成實體之要素抑同爲實體表現之形式邪？試觀其生生之說可明矣。

（4）生生論　夫此所謂無方無體，而爲一切現象變化運用之根本者，果爲何物？以何因緣而能生成如是之宇宙耶？顥乃根據易繫詞傳而言生生之理曰：

「生生之謂易」，是天之所以爲道也。天只是以生爲道。繼此生理者即是善也，善便有一元的意思，元者善之長，萬物皆有春意，便是繼之者善也，成之者性也，成卻待他萬物自成其性須得。——遺書二上

明天地絪縕萬物化生，創造不已，天地以見宇宙即此延綿不絕「生生之機」之所表見，萬物皆長養生育於生機之中。順此生理以進展，斯之謂善，故曰：「繼此生理者即是善，萬物皆有春意便是繼之者善也」所謂「成之者性」者，天地萬物同秉此生機以爲自性，欲維持其生命，即須臾不能失此生理。故曰：「元者善之長也，成之者卻只是性，各正性命也。」——學案十三——如是總說：一切萬有莫不活動於宇宙生生之機中，而生機又復涵於萬有。是故萬有與此生生之機，非一非異，不即不離。故曰：「氣外無神，神外無氣。」明神與氣兩者皆生機之所表見也。故周邵

兩家言無極言先天，是超一切氣質而求神於虛無縹緲之天。張載於氣之上言太虛，復截然畫神氣爲兩事，仍不免虛無高遠之談，未若顥生生說之切實精闢也。

（三）心性論

（1）性即氣　程顥極其神氣合一之說，謂人性即是形氣，必有生而後可言；其未生以前，則不容說也。其釋「生之謂性」曰：

> 生之謂性，性即氣，氣即性，生之謂也。……蓋生之謂性，人生而靜以上不容說，才說性時，便已不是性也。凡人說性，只是說繼之者善也，孟子言「人性善」是也。——全書二

釋此言性，約分兩層：一曰生性，二曰人生而靜以上。人生而靜以上，朱熹謂：「即是人物未生時，說性未得，所謂『在天曰命』也。才說性時，便已墮人形氣之中，便已不全是性之本體，所謂『在人曰性』也。大抵人有此形氣，則是此理始具於形氣之中，而謂之性。才是說性，便已涉乎有生，而兼乎性質，不得爲性之本也。」——語類九十五——朱說雖以理氣對言，未符顥之本恉。要之：言性必自有生以後，而不離乎形氣之私。若人物未生以前，則此性無所附麗，使性能舍生而獨立，殆猶天竺數論師之言神我，非吾人之所亟辨也。（註二）故遺書又曰：「論性不論氣不備；論氣不論性不明，二之則不是。」反對張載性二元之說，主精神氣質合一之性也。

（2）有善有惡說　遺書二曰：

人有氣稟，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟自然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。」夫所謂繼之者善也，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海，終無所汙，此何煩人力之爲也。有流而未遠，固已漸濁；有出而甚遠，亦有所濁；有濁之多者，有濁之少者。淸濁雖不同，然不可以濁者不爲水也。如此則人不可以不加澄治之功。……故不是善與惡在性中爲兩物相對，各自出來。

此以善惡由於氣稟，近於張載所謂氣質之性，而實則不同者。山陰蔡君中國倫理學史曰：「其意謂善惡之所由名，僅指行爲時之過或不及而言，與王荊公之說相同。……此段措語，雖不甚明憭；然推其本意，則仍以善惡爲發而中節與不中節之詞。蓋人類雖同稟生生之氣，而既具各別之形體，又處於各別之時地，則自愛其生之心，不免太過；而愛人之生之心，恆不免不及。如水流因所經之地而不免漸濁，是不能不謂之惡；而要不得謂人性中具有實體之惡也。故曰：『性中元非有善惡兩物相對而生也』」。如此解釋，方與張說不混，而性之用善惡並彰，亦至易明。則「定性」之功，爲不可忽矣。非謂氣質有善有惡也。

（3）定性說　顥答張載書曰：

所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物爲外，牽己從之，是以己性爲有內外。且以己性爲隨物於外，則當其在外時，何者爲在內？是有意絕外誘，不知性無內外也。即以內外爲二本，則又惡可遽語定哉？夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。

性之用既善惡並章，豈能禁其不用哉？惟應物而不滯于物，斯內不執我，外不障物，動靜無妄，發皆中節，此其所謂「心普萬物而無心，情普萬物而無情，廓然大公，物來順應」者也。常人之情，非蔽於主觀，則偏於客觀，動靜皆礙，永無定時。故又曰：

人情各有所蔽，故不能適道。大患在於自私而用知。自私則不能以有爲爲應迹；用知則不能以明覺爲自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。……與其非外而是內，不如內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尙何應物之累哉？

蓋超越主觀客觀而任直覺，則應物而不逐物。故曰：「聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。是聖人之喜怒，不繫於心而繫於物也。是則聖人豈不應於物哉？烏得以從外者爲非，而更求在內者爲是也。今以自私用知之喜怒，而視聖人喜怒之正爲何如哉？」——定性書說。自私則任情，用知則尙理，務內徇外，各有所偏。惟任直覺則內外兩忘，澄然無事。無事則動靜皆定，虛明而不失其妙用，豈待強制而後始足於言定哉？劉宗周曰：「聖人常寂而常感，故有欲而實歸于無欲，所以能盡其性也。常人離寂而事感，離感而求寂，故去欲而還以從欲，所以自汨其天也。」

（四）人生論

（1）識仁　顥以宇宙爲生機之所表見，故其人生論，即使人體認宇宙生生之理，乃能與天地合其德也。其識仁篇曰：

學者須先識仁，仁者渾然與物同體，義理知信皆仁也。

以仁者生生之德，萬物同具生理，即同含仁性。故曰「仁者以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至。」——遺書二——又曰「若夫至仁則天地為一身，而天地之間品物萬形為四肢百體。夫人豈有視四肢百體而不愛者哉？聖人仁之至也，獨能體是心而已。」——遺書七——蓋物我所異者形器之粗，所同者生生之理，人苟識物我同存存於生生之流中，即混然與天地萬物同為一體，由是推我好生之心，知萬人萬物莫不同然，則博施濟衆，發政施仁，無一非不忍人之心所發見，所謂測隱之心，擴而充之，周流不息，盈天地間，並育並行，無地不足以觀仁矣。故曰：「萬物之生意最可觀，斯所謂仁也。」若不識本來面目，則生機斷絕，自視肝膽，且如異域，殘賊同類，視為當然，斯不仁之甚者也。故曰「醫書以手足風頑謂之四體不仁，為其疾痛不以累其心也。夫手足在我，而疾痛不與知焉，非不仁而何？世之忍心無恩者，其自棄亦若是而已」——全書七——然則賊人以自存，殘天下以自肥者，皆喪失其本心，自絕其生路。此其人邵雍所謂「不知死過幾萬遍」，何足與之言人道者哉！更進而言「存仁」。

（２）存仁　識仁篇又曰：

識得此理，以誠敬存之而已。不須防檢，不須窮索。若心懈則有防，心苟不懈，何防之有？理有未得，故須窮索，存久自明，安得窮索？此物與物無對，本不足以明之。天地之用，皆我之用。孟子言：「萬物皆備於我，須反身而誠，乃為大樂」，若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？訂頑意思，乃備言此體，以此意存

之，更有何事？一必有事焉，而勿正，心勿亡，勿助長。」未嘗致纖毫之力，此其存之之道。若存得便合有得。蓋良知良能元不喪失，以昔日習心未除，卻須存習此心，久則可奪舊習。此理至約，惟患不能守。既能體之而樂，不患不能守也。

蓋仁本根於吾心，反身而誠，則天地萬物皆備於我，吾心即天地萬物之共相，斯爲誠敬，斯謂存仁。故曰：「體物而不可遺者，誠敬而已。」又曰「道一本也，或謂以心包誠，不若以誠包心。以至誠參天地，不若以至誠體人物。」又曰「至誠可以贊天地之化育，則可以與天地參。贊者參贊之義，先天而天勿章，後天而奉天時之謂也。非謂贊助。只有一個誠，何助之有？」——學案十三——曰體，曰贊，曰參，皆誠敬之功也。心苟至誠，則天人合一，物我無間，吾心斯與天地合其德，日月合其明矣。劉宗周曰：「識得只須用葆任法，曰『誠敬存之而已』而勿忘勿助之間，其眞用力候也。蓋天地微妙之中，著不得一毫意見伎倆，與之湊泊。才用纖毫之力，便是以己合彼之勞矣。安得有反身而誠之樂？誠者自明而誠之謂，敬者一於誠而不二之謂。誠只是誠此理，敬只是敬此誠，何力之有？」又曰：「誠敬爲力，乃是無着力處。把持之存，終是人爲；誠敬之存，乃爲天理。」蓋誠者物之始終，至誠乃能融通物我，契合人天，此心即天地萬物之總匯，無俟旁求，萬象畢現，故以防檢窮索爲大戒。防檢者恐其放逸，窮索者求之他方，皆以己合彼，以人應天，妄分物我天人爲兩事也。顥蓋主心物合一說者，故曰：「說合天人，已是爲不知者引而致之，天人無間。」曰：「言體天地之化，已賸一體字。只此便是天地之化，不可對此個別有天地。」皆欲將天地萬物打成一片，融會於其一心，而成心物。

一元論也。

邵雍觀物，欲「以一心觀萬心，一物觀萬物；」張載言大心，亦曰：「大其心則能體天下之物。」「視天下無一物非我。」皆使人擴充此心，體認天地萬物，進而以一心包羅天地萬物也。至顥則謂天人原無間隔，物我本屬一體，無須言合無須言體，苟能存誠，則混然與物一體之仁，畢具吾心，當前即是。此其說視邵張尤爲玄遠，心物一元說，至是乃樹堅確之定義矣。

總顥對於宇宙人生之解釋，以天地人物，同秉生機，性所以表生之理，仁所以表生之德。萬物莫不同性，則莫不同歸於仁。學者體認及此，則知天地莫不包羅於吾心，吾心即天地萬物之淵源，蓋藉生生之理，推得心物一元之說。其大端雖本諸子思孟軻，要亦善於彌縫補苴，而自成系統的一家言也。

（五）政治論

程顥本其「定性」「識仁」之說以言政治，首貫治心。其告神宗曰：

先聖後聖若合符節，非傳聖人之道，傳聖人之心也。非傳聖人之心也，傳己之心也。己之心無異聖人之心，廣大無垠，萬物皆備。欲傳聖人之道，擴充此心耳。

言擴充此心，至廣大無垠，萬善皆備，則與董仲舒之空言「正其心以正朝廷，百官，萬民者」不同。以彼所重者僅在動機，此則及於行爲。故曰：

一命之士，苟存心於愛物，故人必有所濟。——學案十三

吏以愛物濟人爲職志，與世之立言以仁義存心者亦復不同。其上神宗陳治法十事書，亦明體達用，頗有可觀。略陳於次：

（1）人須師友以成其德，今師傅之職不修，友臣之義不著，而尊德樂善之風未成。

（2）王者奉天建官，所以修百度而理萬化也。今官秩淆亂，職業廢弛，太平之治，鬱而未興。

（3）天生烝民，立之君使司牧之，必制之常產以厚其生，經界必正，井地必均。今富者連阡陌而莫之止，貧者日流離而莫之卹；倖民猥多，衣食不足而莫爲之制。將生齒日繁，轉死日促，制之之道，所當漸圖。

（4）古者政教始乎鄉里，其法起於比閭族黨州鄉酇遂，以聯屬統治其民。

（5）庠序學校之教，先王所以明人倫，化成天下者也。今師學廢而道德不一，鄉射亡而禮義不興；貢舉不本於鄉里而行實不修；秀士不養於學校而人材多廢。

（6）古者府史胥徒受祿公上，而兵農未判。今驟兵耗國力，匱國財。禁衞之外，不漸歸之於農，將大貽深患。府史胥徒之毒徧天下，而目爲公人，舉以入官，不更其制，何以善後？

（7）古者國有三十年之通，餘九年之食，以制國用。今天下耕之者少，食之者衆，地力不盡，人功不勤，一遇年歲之凶，即盜賊縱橫，飢羸滿路。宜漸從古制，均田務農，使公私交務於儲餘，以豫爲之備。

（８）古者四民各有常職，而農者十居八九，故衣食易給而民無所苦。今京師浮民數逾百萬，游手游食，不可貲度。宜均多卹寡，漸爲之業。以振救其患。

（９）理物之道，在乎六府；六府之任，例之五官。山虞澤衡各有常禁，夫是以萬物阜豐，而財用不乏。今五官不修，六府不治，用之無節，取之不時。宜修古虞衡之職，使將養之以成變通長久之利。

（10）古冠昏喪祭車服器用，差等分別，莫敢逾僭，故財用易給而民有常心。今禮制未修，奢靡相尚。禮制不足以檢飭人情，名數不足以旌別貴賤，詐廣攘奪，人人求厭其欲而後已。

凡所臚舉，雖僅十事，而於設官分職，體國經野，教育理財，吏治軍政，民生禮制諸大端，莫不約略有所論列，雖不如王安石之精密周詳，亦可謂知政本矣。且顥非特言之成理，及施之行事，誠足以覘王化之端倪。觀顥撰行狀，載顥爲京兆府鄠縣主簿，府境水害，倉卒興役，諸邑率皆狼狽，惟顥所部，飲食茇舍無不安便。所至治諸役，人不勞而事集。常謂人曰：「吾之董役，乃治軍法也。」其善於役民有如此。再調江寧府上元縣主簿，田賦不均，比他邑尤甚。蓋近府農田，爲貴家富室以厚價薄其稅而買之；小民苟一時之利，久則不損其弊。顥爲令畫法，民不知擾而一邑大均。其平均稅則也如此。其始至邑，見人持竿道旁，以黏飛鳥。取其竿折之。教之使勿爲。由是鄉民子弟不敢畜禽鳥。其保護庶物有如此。再移澤州晉城令，澤人淳厚，尤服顥教命。民以事至邑者，必告之以孝弟忠信，人所以事父兄，出所以事長上。度鄉村遠近爲伍保，使之力役相助，患難相恤，而姦僞無所容。凡孤煢殘廢者，責之親戚鄉黨，使無失所。行旅出於其途

者，疾病皆有所養。諸鄉皆有校，暇時親至，召父老而與之語。兒童所讀書，親爲正句讀。教者不善，則爲易置。俗始甚野，不知爲學，顥擇子弟之秀者，聚而教之。鄉民爲社會，爲立科條，旌別善惡，使有勸有恥。凡是：皆其立教興禮化民成俗之驗也。河東財賦窘迫，官所科買，歲爲民患。雖至賤之物，至官取之，則其價翔湧，多者至數十倍，顥常度所需，使富家預儲，定其價而出之。富室不失倍息，而鄉民所費，比常歲十不過二三。民稅常移，近邊載往則道遠，就糴則價高。顥擇富民之可任者，預使購粟邊郡。所費省，民力用紓。縣庫有雜納錢數百千，常借以補助民力。郡使者至，則告之曰：「此錢令自用，而不敢私，請一切不問。」使者屬吏，無不從者。先時民憚差役，及則互相糾訴，鄉鄰遂爲仇讎。顥盡知民產厚薄，弟其先後，按籍而命之，無有辭者。河東義勇，農隙則教以武事；然應文備數而已。顥至，晉城之民遂爲精兵。凡是：又其勸民理財治兵御吏之驗也。而其要尤在上格君心，下恤民隱，故進說神宗，多以正心窒欲，求賢育材爲先。爲令視民如子，欲辦事，或不持牒，逕至庭下，陳其所以。顥從容告語，諄諄不倦。蓋推其仁愛之心，發爲利濟之行，深有得於儒家德治之義，非法家專尚科條度數者比。或謂其師保萬民而道蓋天下，近於老子自然主義，亦未得其實也（註三）

（六）結論

顥早年爲學，未知其要，泛濫於諸家，出入於釋老者幾十年。返求諸六經，而後得之。故弟頤表其墓稱：「孟軻死，聖人之學不傳。學不傳，千載無眞儒。先生生於千四百年之後，一人而已。」夫顥之所以爲眞儒者何在？豈不以其歸本六經，異夫周邵諸家之談無說有者邪？其言五經，尤重易傳。故曰：「聖人用意深處全在繫辭，詩書乃格言也。」顥

本易傳生生之論，以生生爲宇宙之本原，其所以表生之理謂之性，表生之德者謂之仁，凡桃杏之核曰桃仁，杏仁，明其爲生機之存也。學者苟識得仁體，存而養之，擴而充之，郭被四表，格於上下，無處非生趣洋溢，天理流行。此其持論，確衍儒家之傳，而能發揮光大之者也。特其以無將迎，無內外爲定性，以一天人，融物我爲至誠，言之過於高遠。故葉適譏其混合老佛。(註四) 然儒家自子思言性命，孟軻言盡心，早務張皇幽渺，潔淨精微，視孔丘之罕言仁命，急於應世者已大不侔，何獨至於顥而疑之。且其言雖高，其行甚篤，語雖圓融，情猶功近，足徵其蘊蓄者富，而實能自成家言，不必暖暖姝姝拘守一先生之說也。

(註一)參看程顥明道先生行狀，宋史道學傳，孫奇峯理學宗傳卷三，宋元學案中明道學案，李氏宋名臣言行錄。

(註二)印度數論師 (Sankhya) 於心，心所法外，別立「神我」，謂其清淨獨立常住，不隨根身生死。詳木村泰賢印度六派哲學一五一葉。

(註三)章炳麟檢論四「通程」曰：「伯子之言定性，可謂旨遠而用近矣。其言蓋任自然，遠於釋氏而偶邇老聃。何者？志不欲爲長往絕俗，將師保萬民，而以道莅天下，故不得果於除外。顧斯術也，固將無爲而治。其尙杜塞情欲，備詞賞於賢者邪？持論雖高，其情更邇。及其書示張隱，獨以底慝觀理爲尙，彌復易簡，藪學之士，深宮之主可爲也。故老子曰：『爲道日損，損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲也。』『聖人無常心，以百姓心爲心。』伯子所論，其展伸此也。號曰『定性』，而更宛轉南面之術。」今按定性書言近道家，而其發政施仁，仍不失儒家之指也。

(註四)葉適習學記言卷四十一：「程氏答張氏論定性，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外；常在外時，何者爲內？天地普萬物而無心，聖人順萬事而無情；

廓然而大公，物來而順應；有爲爲應迹，明覺爲自然；內外兩忘，無事則定，定則明；喜怒不繫於心，而繫於物。皆老佛語也。程張攻斥老佛至深，然盡用其學而不知者，以易大傳誤之，而又自於易誤解。子思雖漸失古人體統，然猶未至此；孟子稍萌芽，其後儒者則無不然矣。老佛之學不可以入周孔之道者，周孔以建德爲本，以勞謙爲用。故其所立能與天地相終始；而晉身之滿盈不豫焉。老佛則處身過高，而以德業爲應世，其偶可爲則爲之。所立未毫髮，而自夸其於邱山，至於壞敗喪失，使中國胥爲夷狄淪毀而不能救，而不以爲己責也。嗟夫！未有自坐老佛病處，而辨老佛以明聖人之道者也。」按程氏定性識仁之言，誠未免太高，而其行則卑，終與老佛有別。

本章參考書

二程全書六十五卷，明武定康紹宗重編。

明弘治刊本，清康熙中刊本，光緒中灣雅局重刊本。

二程遺書二十五卷，附錄一卷。

二程全書本，呂氏寶誥堂刊本，河南祠堂本。

二程外書十二卷。

同上。

二程粹言二卷，宋楊時編，同上。

又正誼堂本。

二程語錄十八卷，清張伯行輯。

正誼堂本。

二程文集十二卷。

正誼堂本。

朱子語類卷九十五，九十六，九十七。

明成化刊本。

二程子哲學方法論一卷，漢州黃文弼述。

自印本。

第九章　程頤之理氣二元論

（一）傳略

程頤字正叔，河南人。生仁宗明道二年，徽宗大觀元年卒。（西紀一〇三三——一一〇七）年七十五，與兄顥學於濂溪。十八，游大學，試「顏子所好何學論」胡瑗得之，大驚。延見，處以學職。同學呂希哲卽以師禮事之。治平，熙寧間，大臣屢薦皆不起。哲宗初，詔以西京國子監教授，力辭。尋，召赴闕。擢崇政殿說書，士人歸其門者甚盛。而頤亦以天下自任，議論褒貶無所顧避。時，蘇軾在翰林，有重名，一時文士多歸之。其徒不樂拘檢，迂頤所爲。兩家門下，迭起標榜，遂分黨爲洛蜀。紹聖間，黨論削籍，竄涪州。徽宗卽位，移峽州，復其官。崇寧二年，復彼邪說詖行，惑亂衆聽之謗，隸黨籍。四方學者猶相從不舍，頤曰「尊所聞，行所知可矣，不必及吾門也。」「爲學本于至誠。其見于言動事爲之間，疏通簡易，不爲矯異。接學者以嚴毅。嘗瞑目靜坐，游酢，楊時立侍不敢去。久之，乃顧曰「日晏矣，姑就舍。」二子者退，則門外雪深尺餘矣。顥嘗謂曰：「異日能使人尊嚴師道者吾弟也。若接引後學，隨人才而成就之，則予不得讓焉。」蓋其與兄顥得師同。而氣象各異焉。故朱熹謂：「明道宏大，伊川親切。」劉宗周謂：「叔子篤信謹守，規模自與伯子差別。」

黃宗羲謂：「明道伊川大旨雖同，而其所以接人伊川已大變其說……自周元公以主靜立人極開宗，明道以靜字稍偏，不若專主於敬。然亦惟恐以把持爲敎，有傷於靜，故時時提起。伊川則以敬字未盡，益之以窮理之說。而曰：『涵養須用敬，進學在致知。』則二程之同異可以見矣。」蓋顥之爲人也恭而安，綽然而有餘裕。頤循序漸近，密證精察，而後豁然貫通。故一重自得，一尙窮理。一貴兩忘，一求寡欲，其造就各殊也。其學說見所著易傳，春秋傳，文集，經說及門弟子語錄中。（註一）

（二）宇宙論

周敦頤言宇宙原理，以太極爲本體，二氣五行爲見象，似一元論之發端；而乃以「無極」爲其根荄，陷于道家「有生于無」之見解。張載以太虛爲本體，氣化爲客形，又近二元之說；而其所謂「太虛」者，無形，不可象，至靜無感，仍不出老莊玄虛之說。是故北宋初期之思想，道家之思想也。二程受學於敦頤，商量於張載，而能出靑勝藍，自立門戶。故顥持神氣合一之議，超於周張二家而主一元；頤更會合兩家而主理氣二元之論焉。其說曰：

或謂惟太虛爲虛。曰：無非理也，惟理爲實。——粹言一論道篇。

又語及太虛。曰：亦無太虛。遂指太虛曰：是皆理，安得謂之虛？天下無實於理者。——學案十五

言宇宙根本，自有實理可尋，絕非空虛無物。周張以來所用道家玄虛之說，至是摧陷廓淸，無存在之餘地矣。且其所謂「理」者，非如玄家所云「天地之根」，「無極之眞」，超於一切，獨立自存也。實與「氣」不可離異。遺書十五

曰：

> 離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也，陰陽氣也。氣是形而下者，道是形而上者，形而上者，則是密也。

此以道代理，理氣雖有形上形下之殊，而實同時並存，不可偏廢，曰「離了陰陽更無道」，言舍氣則理無所附；曰「所以陰陽者是道」，言舍理則氣亦無由生也。（註二）是爲理氣二元之說。今試就二者之關係若何，則可以下列兩則明之。

（甲）理一氣殊　天下事事物物莫不有理，理卽涵於氣中，然氣有萬殊，理則無二致也。故遺書又曰：

> 天下之物皆能窮，只是一理。
>
> 萬物皆是一理，至如一物一事雖小，皆是有理。——以上卷十五
>
> 人要明理，若止一物明之，亦未濟事；須是集衆理，然後脫然自有悟處。
>
> 天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理。——以上十八
>
> 凡眼前無非是物，物物皆有理，如火之所以熱，水之所以寒，至於君臣父子間，皆是理。——十九
>
> 天下豈有二理。——二十二上
>
> 動物有知，植物無知，其性自異，但賦形於天地，其理則一。——二十四
>
> 形易則性易，性非易也，氣使然也。——二十五

氣有淳漓，自然之理。——十五

氣有善有不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。孟子所以養氣者，養之至於清明純全，則昏塞之患去矣。——二十一下

事事物物各具一理，而天下實無二理。是理也者，一切事物之通則，即宇宙間自然之法則，恆久不變，統攝一切者也。若夫氣之本質，有淳漓清濁明塞之殊，及其聚以成形，則萬象森羅，尤難指數，是故多而非一。然此紛繁之氣，莫能脫理以自存，而一貫之理，必傅氣以昭著，兩者互相維持，乃如束蘆相依，不可離舍，所謂「以一持萬」「萬殊一本」者，將於理氣之關係見之矣。

（乙）理因氣果　氣之爲質，充塞兩間，其變化百端，皆以理爲原因。譬之制器，理猶動力，氣則其機件也（註三）

遺書十五曰：

一陰一陽之謂道，此理固深，說則無可說。所以陰陽者道，既曰氣，則便是二；言開闔，已是感；既二則便有感。所以開闔者道，開闔便是陰陽，老氏言虛而生氣，非也。陰陽開闔本無先後；不可道今日有陰明日有陽，如人有形影，蓋形影一時，不可言今日有形明日有影，有便齊有。

氣以陰陽開闔鼓鑄萬物，非由陰得陽，從開致闔也；陰陽開闔，同時齊有，而所以有陰陽開闔者，別有原因在其前焉，所謂「理」也「道」也。遺書復詳加解釋曰：

若謂既返之氣，復將爲方伸之氣，必資於此，則殊於天地之化不相似。天地之化，自然生生不窮，更何復資於既斃之形，既返之氣以爲造化？近取諸身：其開闔往來，見之鼻息。然不必須假吸復入以爲呼，氣則自然生。人氣之生，生於眞元。天之氣亦自然生生不窮。至如海水，因陽盛而涸，及陰盛而生，亦不是將已涸之氣卻生水，自然能生，——往來屈伸，只是理也。盛則便有衰，晝則便有夜，往則便有來，天地中如洪鑪，何物銷鑠了。——十五

以氣之運用，往復屈伸，此先後關係，非因果關係也。譬之寒暑晝夜，先後繼續，而寒非暑之因，夜非晝之果，其根本原因，實別有在——地之公轉，自轉。此惟一之眞因，恆常不變，與先後關係之互爲起伏者絕不相同。世人不察，誤認先後爲因果，是猶言新生之形，成於先斃之形，而呼之氣，卽前吸之氣。不知自自然生生之機，變化無窮，何資既斃之形，既返之氣以爲造化者哉？由是當知一切變化，必有不變之定則爲其眞因，絕非以變生變，循環推進也。故頤更總斷之曰：

天地之化，雖廓然無窮；然而陰陽之度，日月寒暑晝夜之變，莫不有常，此道之所以爲中庸。——十五

道之至者，中立不倚，恆久不變，故不可於往復屈伸之現象中求之。當細繹種種現象，而求其通則；更歸納各種通則，而後最高之原則得焉，無以名之，名之曰「公理」而已。

統觀程頤之說，氣有萬殊，理則一貫，理爲變化之原因，氣則事物之現象。原因卽內存於現象之中，非超然獨立

於事物之外，故理氣二者，相維相繫，不卽不離，此其立說之精審，固非周張諸家所能比擬，卽較之其兄顥生生之說，亦有玄想徵實之殊，未容相提並論也。

（三）人生論

程頤本其理氣二元之見解，以理爲宇宙之公則，氣屬以己之稟賦。人生氣稟，萬有不齊，而天地間之公理，終始無差，其則不二。吾人欲盡己之性，盡人物之性，推知天地之化育，其道不外養氣與明理而已。因是「涵養須用敬，進學在致知」二語，遂爲程門之口訣。茲析論之：

（甲）養氣　氣有清濁純漓之差，濁者人欲之私，清者天理之公。養氣者，去私欲而合天理之謂也。其目有二：

（1）主敬　周敦頤以主靜立人極，頤恐人偏于靜，故曰：「莫若且理會得敬。」蓋心之爲物，有感斯應，不動實難。動而逐物，聖狂以別。惟主於敬，則心不外放，邪念無從入矣。遺書十五曰：

學者先務固其心志。有謂欲屏去聞見知思，則是絕聖棄知。有欲屏去思慮，患其紛亂，則須坐定入禪。如明鑑在此，萬物畢照，是鑑之常，難爲使之不照。人心不能不交感萬物，亦難爲使之不思慮。若欲免此，惟是心有主。如何爲主？敬而已矣。

大凡人心不可二用，用於一事則他事更不能入者，事爲之主也。事爲之主，尙無思慮紛擾之患；若主於敬，又焉得有此患乎？

所謂敬者，主一之謂敬。所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義，一則無二三矣。言敬無如聖人之言，易所謂「敬以直內，義以方外。」須是直內，乃是主一之義。至於不敢欺，不敢慢，尚不愧於屋漏，皆是敬之事也。但存此涵養，久之，自然天地明。

蓋事物之呈見於前者，紛紜龐雜，漫無友紀，必賴心理之綜合，成統一之概念，而後方有條理可尋。頤所謂敬，即本此概念，統御外界之事物及內心之叢感而已。易傳曰：「天下之動貞夫一者也」，王弼釋之曰：「夫動不能治動，制天下之動者貞夫一者也。……統之有宗，會之有元，故繁而不亂，衆而不惑。……故自統而尋之，物雖衆，則知可以執一御也。由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。」——周易例略——主一之謂敬，即執持一理，博稽萬事，而後思緒自有主惱，不致淩亂失次也。昔之言治心者，每言虛，言靜，欲人心空無所有，不為物欲所乘。不知感物而動，心之妙用，強加遏抑，勢所難能。與其強制而不可，孰若主一則自寧哉？故曰：

敬以直內，有主於內則虛，自然無非僻之心，如是則安得不虛？必有事焉，須把敬來做件事著。此道最是簡，最是易，又省工夫。為此語雖近，似常人所論，然持之久必別。——遺書十五

此矯正濂溪之說也。程顥言誠寡言敬，又嘗合二者而曰「誠敬」。識仁篇曰：「識得此理，以誠敬存之而已。」又曰：「一體物而不遺者誠敬而已。」——學案十三——謂誠敬一致，即體即用，無功夫本體之分，所謂「三事一時並了，元無次序，不可將窮理作知之事」也。至頤則曰：

閑邪則誠自存，不是外面捉一箇誠將來存着。今人外面役役於不善，於不善中尋箇善來存着，如此則豈有入善之理？只是閑邪則誠自存，故孟子言性善皆由內出，只是誠便能閑邪，更著甚工夫？但惟是動容貌，整思慮，則自然生敬。敬只是主一也。主一則既不之東，又不之西，如是則只是中；既不之此，又不之彼，如是則只是內；存此則自然天理明。學者須是將敬以直內涵養此意，直內是本。

中心有主，邪不能入，斯之謂誠；蓋以誠爲實理，敬爲工夫。若不由敬而言誠，則誠將空洞不可捉摸。誠敬顯有次第，異夫顥一致之說矣。

（2）集義 頤言養氣之道，主敬之後，更言集義。敬以直內，則中有所主；義以方外，則事得其宜。頤言敬義之別曰：

問必有事焉，當用敬否？曰：敬只是涵養一事。必有事焉須當集義。只知用敬，不知集義，卻是都無事也。——學案十五

是敬者只將事物之概念存於吾心，不必時時實有其事；義則必著於事物而後可。若僅存概念，不一一驗諸實際，則概念不過心中之印象已耳。又申言之曰：

問敬義何別？曰：敬只是持己之道，義便知有是非，順理而行，是爲義也。若只守一個敬，不知集義，卻只是都無事也。且如欲孝，不成只守一個孝字，須是知所以爲孝之道；——所以奉侍當如何？溫凊當如何？然後能盡孝

道也。——學案十五

僅存孝之概念，終不足以言孝也；必知所以爲孝之道，事事明晰，而後孝之義乃大明。義者是非順理之謂，集字訓合，集字即合。合理之謂矣。使事事物物各得其理，而後吾人一切行動，莫不從容中節，斯爲集義，由今言之：則謂之合理行爲耳。

昔告子與孟子辨義屬內屬外問題，告子主義當在外，曰「彼長而我長之，非有長於我也，猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」其意謂長與白皆爲物之屬性——通德，物必有此屬性而後吾人方從而名之。則屬性在物不在我也。孟子謂長之名雖起於物，長之者則屬諸我，必吾心先有此長之一念，方能判斷一切事物誠長與否，義固屬內非屬外也。頤折衷兩說，謂義雖存於吾心，亦必驗之事物，知內外一理而後乃可與言義也。學案十五又曰：

又問義莫是中理否？曰：中理在事，義在心內。苟不主義，浩然之氣，從何而生？理只是發見於外者。且如恭敬，幣之未將者也。恭敬雖因威儀而後發見，然須心有此恭敬，然後著見。若心無恭敬，何以能爾。所能德者得也，須是得之於己，然後謂之德。

又問義只在事上如何？曰：內外一理，豈特事上求合義也。敬以直內，義以方外，合內外之道也。

蓋告孟兩家之說，義僅屬於外，或僅屬內，則外物與吾心將判爲兩事，而無由符合。不知所謂義者，先取物之通德置之吾心，再本此通德以推度他物，實內外一理之詞也。故義之本質，決不僅爲空洞之言詞，應籀繹其含於詞中之實

理，以判斷事物；義皆一切事物之權衡也。(註四)

頤亦嘗曰「敬以直內，義以方外，仁也。……夫能敬以直內，義以方外，則與物同矣。故曰：敬義立而德不孤，是以仁者無對。」——學案十三。——劉宗周釋之曰：「仁者人也，識得此理，存之卽是；若不識本來面目，強欲以人爲湊泊，則遠人爲道矣。敬卽念而存也，義卽事而存也，只此敬義工夫，使將天地萬物打成一片，都存在這裏了，方成其爲人。」蓋頤主物我無間，故言敬義無內外之分，其說近與孟子，而遠於顥，此又二程同異之可見者也。

遺書十五旣曰：「主一無適，敬以直內，便有浩然之氣。」又曰：「浩然之氣，」是集義所生者。」蓋內有主宰，則邪念不能入；外得條理，則異說不能惑。如是其氣日積日厚，至於充塞天地，方徵涵養之功。此程頤言養氣，所以必以直內方外爲要道也。

(乙)窮理　蓋人之氣質旣能涵養，萬物之公理尤應深明。物理不明，則無以體萬物之情況，終必至蔽於物欲也。窮理之目有二：

(1)致知　頤嘗言「進學在致知」，關於知識起原之問題，古代學者，約別數派：主先天之理性，爲一切知識之淵源者，謂之惟理論。孟軻良知之說是也。主後天之經驗，爲一切知識之淵源者，謂之經驗論。荀卿「緣天官」之說是也。(註五) 調和前兩者之說，謂知識之生，必有出自理性之形式的要素，與出自感覺之材料的要素，二者會合而後成立，謂之折衷論。墨翟經上「知，接也。恕，明也。」(註六) 合兩者而並論之。頤亦別知爲兩類，曰：

見聞之知，非德性之知。物交物則知之，非內也，今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假見聞。——遺書二十五

此德性之知，卽孟軻之所謂「良知」，不假感官而後得者也。見聞之知，物交物卽知之，荀卿言「知有所合謂之智」是也。頤認兩種之識，同時並存，然而德性之知，或蔽於物欲，見理不明，則見聞之知不可忽矣，遺書二十五曰：

知者吾之所固有，然不致則不能得之，而致知必有道，故曰：「致知在格物。」

致知在格物，非由外鑠我也，我固有之也。因物有遷迷而不知，則天理滅矣，故聖人欲格之。

蓋德性之知，流於主觀之偏見；見聞之知，或爲外物所遷迷。兩者互有蔽短，必兩相輔助，而後知識乃得發展。此折衷論之見解，視墨翟以接知與明恕並論，無以異也。若顥之說，則大異於是。顥嘗謂「眞知與常知異。……人知不善而猶爲不善，是亦未嘗眞知，若眞知則決不爲矣。」——遺書二。此謂「眞知」卽孟軻之「良知」也。故又曰：

良知良能，皆無所由，乃出於天，不繫於人。——遺書二

良知出於天不繫於人，人苟眞知，則決不謂不善，是顥之惟理論之說，上本孟軻，下開陸王之先聲，視頤說大異矣。

（2）格物　頤雖認知識之來源有內外兩途；而其答或問進修之術何先，則曰「莫先於正心誠意，誠意在致知，致知在格物。」——遺書十八。以格物爲致知之要術矣。遺書二十五又詳論之曰：

「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」人之學莫大於知本末始終，「致知在格物，」則所謂本也，始

也；「治天下國家，」則所謂末也，終也。治天下國家必本諸身，其身不正，而能治天下國家者無之。格猶窮也，物猶理也，猶曰窮其理而已矣。窮其理然後足以致之，不窮則不能致也。

以格物爲擴充知識之根本方法，頤之說仍偏於經驗論，終不能固執其析衷派之說也。是以何謂格物，與夫物如何格，頤所不厭求詳，非無故也。爰分述之：首論何謂格物，遺書十八曰：

格至也，如「祖考來格」之格。凡一物上有一理，須是窮致其理。

物即事也。凡事上窮極其理，則無不通。——遺書十五

又問：如何是格物？先生曰格至也，言窮至物理也。——遺書二十二上

此訓格爲至，物爲事物，尚符雅訓。更進而以窮極物理爲言，謂：「格猶窮也，物猶理也，格物猶曰窮理而已矣。」則竟以窮理爲格物，未必與大學原義同符；然宋人理學固不必泥於故訓也。今姑釋頤之所謂物者，其界限果如何邪？遺書十九

問：格物是外物，是性分中物？曰：不拘。凡眼前無非是物，物物皆有理：如火之所以熱，水之所以寒，至於君臣父子間，皆是理。

物理須是要窮，若言天地之所以高深，鬼神之所以幽顯，若只言天只是高，地只是深，只是已辭，更有甚？——遺書十五

今人欲致知，須要格物。物不必謂事物然後謂之物也。自一身之中，至萬物之理，但理會得多相次，自然豁然有覺處。——遺書十七

學案十五又曰：

問：觀物察己，還因見物，反求諸身否？曰：不必如此說。物我一理，才明彼，卽曉此，合內外之道也。語其大，至天地之高厚；語其小，至一物之所以然，學者皆當理會。

又問：致知先求之四端如何？曰：求之性情，固是切於身；然一草一木皆有理，須是察。

統上述各說觀之：頤之所言物者，大別之約分內外兩類。外而自天地之高厚，至一草一木之微；內則自吾身之著，至於性命之隱，大小精粗，無一而非事物，卽無一物而非學者所應研究之對象也。此言物之範圍也，至物之本質如何？則非頤所能知，亦非頤所急辨。頤所知所辨者，傳於物以見之理耳。然則理爲何？遺書十八曰：

天下物皆可以理照。有物必有則，一物須有一理。

夫天下之物，其數量不容指數，本質亦難確知，要一物須有一理，故皆可以理照吾人試觀察宇宙間一切現象，舉凡日月之運行，寒暑之往復，及夫草木之榮枯，鳥獸之飛走，雖變化紛紜，莫可究詰；而必有一定之法理，爲其變化之準則。故遺書十五曰：

天地之化，雖廓然無窮，而陰陽之度，日月寒暑晝夜之變，莫不有常，此道之所以爲中庸。

此言常道，今人所謂「自然律」也。萬物雖變化無常，而必依自然法則以衍進。自然律者因萬物之變化，推勘而得，舍萬物則無自然律之可言。故理在於物，而非在於吾心；舍尋研事物，推求其因果，比較其異同，此外斷無他理可言。程頤乃曰：「天理二字，卻是吾自家體貼出來。」——上蔡語錄。則謂理在吾心而不在萬物。又曰：「致知在格物，格至也，窮理而至於物，則物理盡。」——學案十三。則謂理先物後。此陸王格物說之所本，又二程學說之異點也。

今更就「物如何格」之第三問題而權論之：天下之事物未可窮，則其理有未盡，學者烏從而格之？頤之言曰：

或問格物須物物格之？還是格一物而萬理皆知？曰：怎生便會該通。若只格一物便通衆理，雖顏子亦不能如此道。須是今日格一件，明日格一件，積習既多，然後脫然有貫通處。——遺書十八

又問：只窮一理，見此一物？還便見得諸理否？曰：須是偏求。雖顏子亦只能聞一知十。若到後來達理了，雖億萬亦可通。——遺書十九

人要明理，若止一物上明之，亦未濟事。須是集衆理，然後脫然自有悟處。

綜上各說觀之：格物者須今日格一事，明日格一事，隨事體驗，卽物研尋，執一以推其萬，見微而會其通；由一物之理，推見物物之理，由物物之理，歸納而得通有之公理，然後自然界恆久不變之定律，不難次第發明；宇宙最高之法則，終必有脫然貫通之一日矣。頤之所謂格物者，其說如是。若詳徵其窮理之方法，則不外下列諸事焉。

（a）推類法　名家論窮理之道，莫要於推類。根據部分的經驗，以推得全體之智識者，是爲歸納法。根據既

知之全體以及於其所含蓄之部分者，是曰演繹法。後者由全以及偏，前者自偏以及全，故歸納法之效用爲尤宏。頤言推類之術曰：

> 格物窮理，非是要盡窮天下之物；但於一事上窮盡，其他可以類推。……如一事上窮不得，且別窮一事；或先其易者，或先其難者，各隨人深淺。如千蹊萬徑，皆可適國，但得一道入得便可。所以能窮者，只爲萬物皆是一理，至如一物、一事雖小，皆有是理。——遺書十五

此根據自然齊一律(law of natural identity)知自然界之現象，飭然有緒，在同一情況之下，必有同一之現象，無絲毫疑義可言也。一切歸納推理，皆由此以成，故曰：「萬物皆是一理，至如一物一事雖小，皆有是理。」即據自然齊一之法理爲案，以經驗所得之事實爲例，因以下斷論也。遠西學者言推類之法有五：(1)求同；(2)求異；(3)同異交得；(4)共變；(5)求餘。墨翟經下亦有「止類以行之，說在同。」小取更有「以類取，以類予」之說。又曰：「推也者，以其所不取之同於其所取者予之也。」並與歸納法近似。若頤雖言及此而未能詳，然觀其言曰：「但於一事上窮盡，其他可以類推。」則由偏以推偏，此墨翟小取所謂「援也者，子然，我奚獨不可以然也。」此種推理，視演繹，歸納二者相去懸絕，乃頤所重者在此，宜其言理之不能精闢也。

以上總述推理之方法也；更就歸納法之程敍，可略述之如左：

一、觀察法　頤所謂物，既包內外兩方，故其觀察亦分兩事：一曰：外觀。前述頤說所謂：「語其大，至天地之

高厚；語其小，至一物之所以然，學者皆當理會。」此外觀萬物也。二曰：內觀。遺書十

其得尤切。」斯內觀身心也。夫觀察雖有向外向內之分，而言畢則無彼此之別。故

內外之道」者此也。

（c）設臆法　學者以觀察為基礎，不能不進而為假定之說明，推求其因

之原因，由於氣化。遺書十五曰：

隕石無種，種於氣；麟亦無種，亦氣化；厥初生民亦如是。至如海濱露出沙灘，

猶是人所見，若海中島嶼稍大，人不及者，安知其無種之人，不生於其間。若

此無種氣化之說，以今日生物學言之，自屬紕繆；然頤嘗曰假設此說，推求生物發

學成立，必經此設臆之歷程，加之注意，施之實驗，而後始有定理可言也。

（d）印證法　印證者，檢定設臆真偽之術也。設想之所述，未必符於實際，其

證明尤必根據數理的法則，或因果的法則，而後乃有正確之結果。今頤言印證之

一曰：深思。遺書十八曰：

思曰睿，思慮久後，睿自然生。若於一事上思未得，且別換一事思之，不可專守

蔽着，雖強思亦不通也。

夫證明不憑器械以測驗，不根據數理的或因果的法則，僅任主觀之見解，曰「思之思之，鬼神通之。」吾恐思愈深而愈幻，將信妄爲眞，認賊作子，自蹈理障而已。此頤證明之術一也。

二曰：體認。思維憑慮，體認徵實。宋人言理，不僅以思通爲足，必進而言及體認焉。學案十五曰：

學也者，使人求之於本也。不求於本而求於末，非聖人之學也。何爲不求本而求末？考詳略，採異同是也。是二者皆無益於吾身，君子弗學。

宋人言理，必驗之身心，誠親切可貴，具實踐哲學之精神。特惜其體認僅限於身心，而忽視外界之事物，重主觀而略客觀，終必留於武斷，致以個人之意見爲理，理乃成殺人之利器也。

三曰：識古。遺書十八曰：

問曰：何以致知？曰：在明理，或多識前言往行。識之多則理明。

夫前言往行正確之程度果何如？憑前言往行以判斷一切物理，其結果足以信今而傳後歟？頤嘗曰「解義理若一向靠書册，何由得居之安資之深？不惟自失，兼亦誤人！」——遺書十五。頤固知書册不可靠，又曰「識之多則理明」，何自相矛盾之甚耶？北宋思想，至頤日臻於篤實；頤之思想以格物最爲宏通，其述窮理之歷程，由觀察，設臆，而印證，秩序井然；乃終以印證不得其道，至於茫無徵驗。吾於此不能不廢書而歎，慨諸夏學術思想之迍邅不進，其原因雖甚多端，而方法之錯謬，尤其最大原因之不可掩飾者也。

統觀頤之人生論，以養氣，明理爲本。敬以直內，義以方外者，涵養之實功；致知格物者，窮理之要道。內能涵養，斯正心誠意之事，乃有可言；外能明理，則修齊治平之效，不難立致。此其立說本末兼賅，條理畢見，可謂體大思精矣。

（四）心性論

張載正蒙謂：「合虛與氣有性之名，」因別「天地之性」與「氣質之性」爲二端。程頤亦分言才，性，但謂才出於氣，性合於理，以理氣論性，與張載言虛與氣者不同。遺書曰：

> 性出於天，才出於氣。——十九
>
> 「生之謂性」與「天命之謂性」同乎？性不可一概論，生之謂性，止訓所稟受也；天命之謂性，此言性之理也。——二十四

意謂性出於自然，才由於氣稟，才有生理的關係，性必不然，故不可以一概論，試分述之：

（1）理性　頤所言理性，天理之性，亦曰本然之性也。遺書曰：

> 性即是理，理則自堯舜至於途人，一也。——十八
>
> 性即理也，所謂理性是也。——二十二上
>
> 自理言之謂之天，自稟受言之謂之性，自存諸人言之謂之心。——二十二上
>
> 在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。——十八

理也，性也，命也，三者未嘗有異。窮理則盡性，盡性則知天命矣。

天命猶天道也，以其用言之，則謂之命，命者造化之謂也。二十一下

稱性之善謂之道，道與性一也。……性之本謂之命，性之自然者謂之天，自性之有形者謂之心；自性之有動者謂之情；凡此數者皆一也，聖人因事以制名，故不同若此。而後之學者隨文析義，求奇異之說，而去聖人之意矣。——二十五

窮理盡性以至於命，以序言之，不得不然，其實只能窮理，便盡性至命也。——二十二上

本然之性，出於天，賦於命，合於天理之自然，故謂之理性。人只能窮理，便是盡性，至命；性與理與命，因事制名，其本原初無二致。此隨對於理性之說也。

（2）才——氣質之性　遺書言才曰：

才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。——十八

才出於氣，氣清則才清，氣濁則才濁。——十八

「性相近也，習相遠也。」性一也，何以言相近？曰：此只是言性質之性，如俗言性急性緩之類，性安有緩急，此言性者，生之謂性也。——十八

生之謂性，與天命之謂性同乎？性字不可一概論，生之謂性，止訓所稟受也；天命之謂性，此言性之理也。——

二十四

問：如何是才？曰：如材植是也。譬如木曲直者，性也，可以爲輪轅，可以爲梁棟，可以爲榱桷者，才也。今人說有才，乃是言才之美者，才乃人之資質，循性修之，雖至惡可勝而爲善——二十二上

才稟於氣質，氣有清濁，則才有賢愚。此言人之智力，必蒙生理的影響，生理發育完全與否，智力因之有高下之殊。若言理性，則與生理的基礎了無關係。頤蓋以理性爲心理之本質，才爲心理之作用，故以木之曲直譬之性，木之大小譬之才也。且體用不可分離，故曰：「論性不論氣不備，論氣不論性不明。」——遺書六。明兩者關係密切也。

（3）性與才之善惡　遺書論性與才善惡之不同曰：

性無不善，而有不善者才也。——十八

才則有善有不善，性則無不善。——十九

氣有善有不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。孟子所以養氣者，養之至斯明純全，而昏塞之患去矣。——二十一下

又問：性如何？曰：性即理也，所謂理性是也。天下之理，原其所自，未有不善；喜怒哀樂未發，何嘗不善？發而中節，則無往而不善。——二十二上

此言性無不善，似主孟子性善之說，而實與孟子稍別。孟以受生之初謂之性，則正與易言「成之者性」合符。其所

謂善，亦即「繼之者善」之善。故顥謂：「凡人說性，只是說繼之者善，孟子言性善是也。」頤亦曰：「繼之者善，此言善卻言得輕，但亦言繼斯道者莫非善也，不可謂惡。」既指受生以後，自兼氣質而言，故孟子性善之說，不能成立。若夫頤之所謂性，則指生初言之也。性既具於生初，善惡之辨安從生哉？曰，頤之言善，非善惡對立之名也。其言曰：「止於至善，不明乎善；此言善者，義理之精微，無可得名，故以至善目之。」則其所認性善，正謂本不容說善惡。歎其無可得名，而強目之爲至善耳。至言才有善與不善，此指人之智愚言，善與不善，蓋謂智力之高下，非指行爲之美惡也。故每以上智下愚爲言。曰：

> 問：上智下愚不移是性否？曰：此是才。須理會得性與才所以分處。——十八
>
> 孔子謂上智與下愚不移，然亦可移之理，惟自暴自棄者則不移也。曰：下愚所以自暴棄者才乎？曰：固是也。然卻道他不可移不得。性只是一般，豈不可移？卻被他自暴自棄，不肯去學，故移不得。使肯學時，亦有可移之理。——十八

善惡確指才力之高下，非指行爲之善惡也。而顥於此分別不清，每以智力與行爲混言，故遺書十九載楊遵道之獻疑曰：

> 才是一個爲善之資，譬如作一器械，須是有器械材料，方可爲也。如云「惻隱之心仁也……」故曰：「求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才也。」則四端者便是爲善之才也。觀孟子意似言性情才三者，皆

無不善，亦不肯於所稟處說不善。今謂「才有善有不善何也？」

頤若將智力與行爲分別淸晰，則知孟子言「不善非才之罪」者，不能以行爲之美惡涉及智力。頤言「才有善有不善，」純指智力。如是，則遺道之惑，可以冰釋。乃未暇及此，反謂：「孟子不假一一辨之。」豈古人不辨，抑頤不自辨耶？（註七）至遺書十八乃曰：

「乃若其情，則可以爲善。」「若夫爲不善，非才之罪。」此言人陷溺其心者，非關才事。才猶言才料，曲可以爲輪，直可以爲梁棟，若是毀鑿壞了，豈關才事？下面不是說人皆有四者之心？

或曰：「人材有美惡，豈可言非才之罪？」曰：「才有善惡者，是舉天下之言也。若說一人之才，如因富歲而賴，因凶歲而暴，豈才質之本然邪？」

始將才質行爲兩者，分別言之。惟「天下」「個人」二語，又令人索解無從。蓋知力與行爲，並隨人不同，未嘗有公和之判也。

（十）性與心情之關係　頤嘗推論性與心及情之異同及其關係曰：

問：「心有善惡否？」曰：「在天爲命，在義爲理，在人爲性，主於身爲心，其實一也。心本善，發於思慮，則有善有不善。若既發，則可謂之情，不可謂之心。譬如水只謂之水，至於流而爲派，或行於東，或行於西，卻謂之流也。」

——遺書十八

自性之有形者謂之心，自情之有動者謂之情。——遺書二十五

心性同實而異名，皆屬至善。其動處謂之情，情有善有不善矣。何以故？以其有喜怒故。遺書十八又曰：

問：「喜怒出於性否？」曰：「固是。才有生識，便有性；有性便有情。無性安得情？」

又問：「喜怒出於外如何？」曰：「非出於外，感於外而發於中也。」

問：「性之有喜怒，猶水之有波否？」曰：「然。湛然平靜如鏡者，水之性也；及遇沙石，或地勢不平，便有湍激；或風行其上，便爲波濤洶湧。此豈水之性也哉？人性中只有四端，又豈有許多不善底事。然無水安得波浪，無性安得情也？」

情發而喜怒生，猶之水激而波浪湧，頤以此爲不善之動機，必束縛箝制之，始能正其心，養其性也。顏子所好何學論曰：

天地儲精，得五行之秀者爲人。是本也眞而靜，其未發也五性具焉，曰：「仁、義、禮、智、信。」形既生矣，外物觸於形而動於中矣；其中動而七情出焉，曰：「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲。」情既熾而益蕩，其性鑿矣。是故覺者約其情使合於中，正其心，養其性，故曰：「性其情。」愚者則不知制之，縱其情而至於邪僻，梏其性而亡之，故曰：「情其性。」

此雖周敦頤愼動知幾之說，仍屬玄家見解，非頤說之至者也。

（五）修爲論

頤論修爲，可分內外兩方觀之。外修之事，以眞知始，以力行終；內修之功，消極在寡欲，積極則在致中。次第述之：

（1）眞知　學貴躬行，然必先知之深，方期行之切，否則信心不堅，未有不中道而廢者。故遺書曰：

故人力行，先須要知，非特行難，知亦難也。書曰：「知之非艱，行之惟艱。」此固是也；然知之亦自艱。譬如人欲往京師，必知是出那門，行那路，然後可往。如不知，雖有欲往之心，其將何之？自古非無美材能力行者，然鮮能明道，以此見知之亦難矣。——十八

君子以識爲本，行次之。今有人焉，力能行之，而識不足以知之，則有異端者出，彼將流宕而不知反；內不知好惡，外不知是非，雖有尾生之信，曾參之行，吾弗貴矣。——二十五

知識要矣，然知有多般，彼徒恃書冊，或僅憑耳目，無參驗而必之者，非眞知也。遺書十八曰：

開：「忠信進德之事，固可勉強，然致知甚難。」曰：「子以誠敬爲可勉強，且恁地說？到底須是知了方行得；若不知，只是覷卻堯，學他行事；無堯許多聰明睿知，怎生得如他動容周旋中禮？有諸中必形諸外，德容安可妄學？如子所言，是篤信而固守之，非固有之也。……知有多少般數，然有深淺，向親見一人，曾爲虎所傷，因言及虎，神色必變。旁有數人，見他說虎，非不知虎之猛可畏，然不如他說了有畏懼之色。蓋眞知虎者也。學者深知，亦如此。且如膾炙，貴公子與野人莫不皆知其美，然貴人聞着，便有欲嗜膾炙之色，野人則不然。學者須是眞

知，才知得是，便泰然行將去也。某年二十時，解釋經義，與今無異；然思今日，覺得意味與少時自別。

眞知必由體驗而得，乃能拳拳服膺，篤信謹守；及其見之行事，亦即堅定不移，終始如一矣。

（2）力行　知者行之始功，行者知之實效；知而不行，終是一場空說，何俾實際？亦何足貴哉？遺書十五曰：

知之深，則行之必至；無有知之而不能行者。知而不能行，只是知得淺；飢而不食烏喙，人不蹈水火，只是知；人爲不善，只是不知。——十五

須是就事上學，蠱：「振民育德」。然有所知後，方能如此。何必讀書，然後爲學？——三

「士不可以不弘毅，任重而道遠」。重擔子須是硬脊梁漢方擔得。——同上（註八）

中庸言學問思辨之後，繼以篤行，蓋己立立人，己達達人，至於修己以安百姓，篤恭而天下平，凡是皆學者所應知事，所應行事。博學者學此，審問者問此，愼思者思此，明辨者辨此。然舍修齊治平，高談天人性命，豈足以言學哉？

（3）節欲　欲由知情而生，本人心之複合作用。頤以爲欲者私念之所生，濁氣之所叢，言修爲者所當加意戕絕者也。遺書十五曰：

人之有不善，欲誘之也。誘之而弗知，則至於天理絕而不知反。故目則欲色，耳則欲聲，以至鼻則欲香，口則欲味，體則欲安，皆有以使之也。然則何以窒其欲？曰：思而已矣。學莫貴於思，惟思爲能窒欲。曾子之三省，窒欲之道也。

養心莫善於寡欲，不欲則不惑。所欲不必沉溺，只有所向，便是欲。

近於周敦頤無欲之說。然敦頤根本滅斷七情，以虛靜之功，求達其明通公溥之境。頤僅言縱欲之害，以省察之術，遏其情欲之萌。蓋頤以爲性善情惡，欲存天理，必遮撥七情。其說雖視敦頤有輕重之差；要之尊性抑情，無二致也。

（4）致中　前儒論修爲者，分主動、主靜兩派，頤教人莫立足在動靜上，而有致中之說焉。遺書十八曰：

季明問：「先生說喜怒哀樂未發謂之中，是在中之義，不識何意？」

曰：「只喜怒哀樂(不)發便是中也。」（註九）

曰：「中莫無形體，只是個言道之題目否？」

曰：「非也。中有甚形體；然既謂之中，也須有個形象。」

曰：「當中之時，耳無聞，目無見否？」

曰：「雖耳無聞，目無見，然見聞之理在始得。」

曰：「何時而不中。以事言之，則有時而中；以道言之，何時而不中。」

曰：「固是所爲皆中，然而觀於四者未發之時，靜時自有一般氣象，及至接事時又自別，何也？」

曰：「善觀者不如此，卻於喜怒哀樂已發之際觀之。賢且說靜時如何？」

曰：「謂之無物則不可，然自有知覺處。」

曰：「既有知覺，卻是動，怎生言靜。人說復其見天地之心，皆以謂至靜能見天地之心，非也。復之卦下面一畫便是動也，安得謂之靜。自古儒者，皆言『靜見天地之心』。惟某言動而見天地之心。

或曰：「莫是於動上求靜否？」

曰：「固是，然最難。釋氏多言定，聖人便言止。且如物之好須道是好，物之惡須道是惡；物自好惡，關我這裏甚事？若說道我只是定，更無所爲；然物之好惡，亦自在裏。故聖人只言止，如人君止於仁，人臣止於敬之類是也。易之艮言止之義曰：「艮其止，止其所也。」言隨其所止而止之。人多不能止，蓋人萬物皆備遇事時，各因其心之所重者，更互而出；才見得這事重，便有這事出；若能物各付物，便自不出來也。

言未發之前，動靜無端，無有景象，何從著力？故善觀者卻於已發之際，即動爲靜，即動爲靜，此心應物而不逐物也。應而不逐，則動中見靜，即靜即動。故劉宗周曰：「先生於動字，靜字下不得一穩實字。一則曰「最難，」再則曰「難處，」總是教人莫站足動靜上。」斯言得之矣。

統觀頤之人生論，外求致知力行，內求節欲致中，其意蓋謂人必澄清雜慮，純一乃心，而後方能殫見洽聞，躬行實踐。雖於惟理論者「無欲」「中正」諸義，未能淘汰盡淨，然重知行並進，異夫主靜立極之說矣。

（六）評佛老

宋儒對於釋老，自石介歐陽修以來，莫不言排擊。然究其所持之理由，則不外昌明禮義，以爲勝二氏之本，甚

至謂佛法爲蠹邪惑人，襲韓愈原道之說，實無以異；終於二家學說之糾繆未嘗切實指摘也。至頤出乃就學理之探討，予二氏以深切之抨擊焉。

（甲）評佛　頤評佛法之最大誤謬有六：

（1）絕人倫　遺書十五曰

佛逃父出家，便絕人倫，只爲自家獨處於山林，人鄉裏豈容有此物？大率以所賤所輕於人，此不惟非聖人之心，亦不爲君子之心。釋氏自己不爲君臣夫婦之道，而謂他人不能如是；容人爲之而己不爲，別做一等人若以此率人，是絕類也。

倫理主義，儒家所重，佛教與之根本違反，故首論及之。然此猶就迹上觀之也，至論其教義，則其謬尚有下列各事：

（2）自私　遺書十五又曰

釋氏之學，不可道他不知，亦儘極乎高深，然要之卒歸乎自私自利之規模。何以言之？天地之間，有生便有死，有樂便有哀；釋氏所在，便須覺一個纖姦打訛處，言免死生，齊煩惱，卒歸乎自私。

佛教避免輪迴生死而說法，其動機純爲自私，不知生死推移，新陳代謝，社會因之日新，人類賴以不絕，勢無可避，而亦不必避者也。

（3）出世　遺書十八曰

，釋氏有出世之說，家本不可出，卻爲他不父其父，不母其母，自逃去固可也；至於世則怎生出得？既道出世，除是不戴皇天，不履后土始得，然又卻渴飲而飢食，戴天而履地。

有此生，則必居此世，佛言無生，以求滅度者也。覺此生此世煩惱多端，無法解決，不若根法破壞，別求淸淨法門，猥曰：「一滅盡不滅，不滅不生。」不知芸芸衆生，茫茫宇宙，果任吾心起滅否？徒勞幻想已耳。

（4）住空說之謬　遺書十八又曰

釋氏言成住壞空，便是不知道。只有成壞，無住空。且如草初生，既成，生盡便枯壞也。他以謂如木之生，生長既足，卻自住，然後卻漸漸毀壞。天下之物，無有住者，嬰兒一生，長一日便是減一日，何嘗得住？然而氣體日漸長大；長的自長，滅的自滅，自不不相干。

萬化日發達於進展之途程，絕無一息停止，故既成之後，無復有住；雖壞之後，亦非眞空。彼不明生生不息之道，妄言住空，豈有是哉！

（5）理障說之謬　遺書十八又曰：

問：「釋氏理障之說。」曰：「釋氏有此說。謂『既明此理，而又執持是理，故爲障。』此錯看了理字也，天下只有一個理，既明此理，夫復何障？若以理爲障，則是己與理爲二。」釋氏謂一切法，從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等。眞理云者，亦言說之極，因言遺言，假設無徵，不可執著。言至囫圇，令人不可捉摸，實名理

所不許也。

(6)忘是非　遺書十九曰：

學佛者多要忘是非，是非安可忘得？自有許多道理，何以忘爲？

夫事外無心，心外無事。世人只被爲物所役，便覺苦事多；若物付物，便役物也。世人只爲一齊在那昏惑迷暗海中，拘滯執泥坑裏，便事事轉動不得，沒着身處。

心由事生。所謂偏計所執性，因他起性也。世事紛紜，苟使心有主宰，則因物付物，了無拘滯。若欲是非兩忘，則一切滅斷，心於何有？亦屬妄見。

(乙)評老莊　老氏之說，不逮佛說玄妙圓融，然其誤謬，大氐近似，分四端述之。

(1)權詐　遺書十五曰：

老氏之學，更挾些權詐，若言「與之乃意在取之，張之乃意在翕之。」

遺書十八又曰：

老子書其言自不相入處如冰炭，其初意欲談道之玄妙處，後來卻入做權詐者上去。——如「將欲取之，必固與之」之類。然老子之後有申韓，看申韓與老子道甚懸絕，然其源乃自老子來。

老子欲以柔弱制剛強，班固謂「爲君人南面之術」，權奸得此足以操縱一世而有餘。司馬遷謂：「申韓慘礉少恩，

皆原於道德之意。」豈無故哉？

（2）愚民　遺書十五曰：

又大意在愚其民而自智，然則秦之愚黔首，其術蓋出於此。

老子親智識爲危途，語曰：「古之治天下者，非以明民，將以愚民。」商鞅得之，乃曰：「民不貴學則愚，愚則無外交。」——墾令。又曰：「民愚則智可以王。」——開塞。秦人燔書之議，實胎於此。

（3）言天道之謬　遺書十五曰：

老子言甚雜，如陰符經卻不雜，然皆窺測天道之未盡者也。

老子言「無名天地之始」。又曰「天下萬物生於有，有生於無。」不識自無而有，如何發生？蓋不明天道而妄事解釋之詞也。

（4）齊物　遺書十九曰：

莊子齊物，夫物本齊，安俟汝齊？凡物如此多般，若要齊時，別去甚處下脚乎？不過推得一個理一也。物未嘗不齊，只是你自家不齊，不干物不齊也。

莊周齊物，原以不齊爲齊，未嘗強欲齊之也。然其忘彼是，渾成毀，均物我，外形骸，泯欣戚，遺死生，去成心而求眞宰，得環中以應無窮，持論雖辯，究何裨於世事也？

總之兩家所說，雖各有一部分之理由，而究其根本，一以天地萬物出於虛空；一謂一切諸法起於妄念。一則虛無無爲，主逍遙出世；一欲絕滅身心，別歸淨土。要皆重「我」之念太過，而思安頓我之體魄，我之性靈，至我與人類社會之關係，則置之不論不議之列。以此解決宇宙問題，人生問題，誠未見其可也。頤起而闢之，其說雖未能盡，然較之諸家陽違陰襲者，已大不侔矣。（註十）

（七）結論

二程同受學於濂溪，同以昌明儒學自任。頤又嘗謂張繹曰：「吾昔爲明道行狀，我道與明道同，異時欲知我者，求之此文可也。」似兩家學說，大體從同。然終以兩人資質有高明篤實之異，致彼此造詣懸殊，其異同可得而言焉。

（1）自宇宙論言之：顥以生生之用，爲宇宙之本原。言其變化運用謂之神，言其相狀方所謂之氣；神由氣見，氣以神顯；神與氣無內外之可分，持一元論之說。頤謂「氣是形而下者，道是形而上者，形而上者則是理也。」離理氣爲兩事，主二元論。此其不同者一。

（2）自人生論之：顥言「仁者以天地萬物爲一體」。「故君子之學莫若廓然而大公，物來而順應。」求內外兩忘，動靜無妄，超主觀客觀而任直覺。近惟理派之說。頤言：「涵養須用敬，進學用致知」內以統一作用，使心有主宰，外借窮理方法，使知識日進。注重經驗，近經驗派之說。此其不同者二。

（3）自心性論言之：顥言「生之謂性，性卽氣。……人生而靜以上不容說，才說性時，便已不是性。見人說性，

只說繼之者善也。孟子所謂人性善是也。」專論氣質。頤於氣質之性以外，又立義理之性。謂：性無不善，有不善者才也。」則分性為二元。此其不同者三。

（4）自方法論言之：顥言：「窮理盡性以至於命，三事一時並了，元無次序。」又曰：「窮理盡性矣，以至於命，則全無着力處。」苟能認識本體，則窮理致知，皆無所用，其方法注重綜合。頤言：「窮理盡性至命，只是一事。才窮理，便盡性；才盡性，便至命。」重在窮理。而窮理之方，必須積累之功，其方法偏於分析。此其不同者四。

兩家異同，其大端既如上述。故論者謂：「顥說簡易，頤說縝密。顥說圓融，頤學篤實。」兩家分道揚鑣，信不可以並論。然由北宋思潮，而開南宋思潮，兩先生實開其先路。此宋代思想變遷之一大關鍵，言學術史者所應加意者也。

（註一）參看河南程氏遺書附錄伊川先生年譜，宋史道學傳，李氏宋名臣言行錄外集，宋元學案十五伊川學案，理學宗傳三。

（註二）黃百家曰：「案『離了陰陽更無道，』此語已極真截。又云：『所以陰陽者是道也。』猶云：『陰陽之能運行者是道也。』即易『一陰一陽之謂道』之意。『所以』二字要善理會。」——學案十五

（註三）高瀨武中國近世哲學史述程頤「天地化育論」，引遺書「一陰一陽之謂道」一節及「道則自然生萬物」一節，謂伊川化育論之要旨，在陰陽二氣之變合，生生萬物，瞬間不息，行之無窮云云。（一編六章二節）

（註四）泰西名家，分實宗，名宗，意宗三派。實宗主張：「一般（概念）外於箇體，獨立存在。」名宗駁之曰：「天下惟箇體為實，統各個體之人而稱之曰人，此不過理想構成之一種凡號，非實有是物也。」實宗謂共名（概念）先於別名（箇體），實則別名先於共名。所謂共名者，

乃紀述同類事物之通德，爲各個體之一符號，全出於人爲而無實在與之相當，故共名乃名而非實也。」後有意宗者起，謂：「一物之凡號爲一種概念，雖無實體表見於外，而確有實體存於吾心。故概念者，取各個體之通德，鑄爲印象，置之於心；其後即據之判斷一切事物也。」

告子主義外非內，與實宗之說近似。孟子程頤並主意宗說，而頤之言尤爲透澈也。

（註五）荀子正名：「然則何緣而以同異？曰：緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其約名以相期也。……然而徵知，必將待天官之當簿其類，然後可也。」謂一切知識並由天官——感官——而得。此經驗論也。

（註六）墨子經上：「知，接也。恕——从顧校——明也。」說曰：「知也者，以其知過物而能貌之，若見。」謂以其知過物而能寫其印象也，是爲接知。又曰：「恕也者以其知論物，而其知之也著，若明。」謂以其知排比所得之知識，使成明確之觀念，是爲之恕。接知由感官，恕屬固有也。

（註七）劉宗周論語學案解「性相近」章，曰：「說者謂『孔子言性只是近，孟子方言性，言一』。只爲氣質之性，孟子言性是義理之性。愚謂氣質還是個氣質，如何扯著性？性是氣質中指點義理者，非氣質即爲性也。」黃百家學案十五按曰：「孟子云『非天之降才爾殊也』又云：『乃若其情，則可以爲善矣；若夫爲不善，非才之罪也。』明明言不善之才也。……然而上知下愚實不可移，將謂才無不善，降無爾殊乎？嗟乎！此從來言性學者之葛藤，最難剖斷；于是後儒遂謂有氣質之性，義理之性。孔子之言近，言上知下愚，氣質之性也；孟子之言善，義理之性也；將一性岐而二之。不知性者從氣質中指其義理之名，義理無氣質從何托體；氣質無義理不成人類。氣質義理一物也，即一性也。」二兩家並駁程頤性二元說，及其才有不善之說。由今觀之：人本無性可說，勉強說時，僅有氣質可言。義理本無從見，善惡更安從生？

乎？劉黃之說，適得其反矣。

（註八）此二則遺書並歸明道語，以予觀之，實伊川語也。

（註九）楊開沅學案十五案曰：「喜怒哀樂之未發是中，易以『不』字，便不是。」

（註十）章炳麟「二程」又曰：「二程於釋老之學，實未深知，但間有闇合耳。如其議莊生齊物論，以爲『物本自齊，安用齊之？』不悟莊生正以不齊爲齊，未嘗欲強齊之也。又議老子所說『聖人以百姓爲芻狗』，以爲天地不與聖人同憂，『聖人則未嘗以百姓爲芻狗也』。不悟制器作物，皆勞苦其父兄，而爲後嗣營謀安樂。逮乎後嗣，又嘗毀其已成，更有所造。此非以百姓爲芻狗乎？時會日移，知力日競，聖人固有所不能已也。其議佛法，以爲『由於畏死自私』。不悟懷生畏死，生民同之；自非無生，孰能無死？非自出生死外，必不能折人於生死中，又何自私之有？至謂『聖人循理，異端造作』，又不察人之有生，亦由造作；以順生死爲自然，卽非自然矣。只逝者如斯，不舍晝夜，見聖人之心，純亦不已；而謂『佛言前後際斷，如未知此』。不知不舍晝夜者，正所謂非斷非常，恆轉如暴流耳。無明生滅，其勢如此，斷無明則安有逝者，又安有晝夜乎？二程氏之學，多本自然，于老莊爲近，而非能盡之也。比于佛氏，則間隔多矣。」

本章參考書與前章同

第十章　程氏學派

程門學者，交徧中國，洛學遂為天下所宗仰。後人以明道之門，亙師伊川，統稱二程；實則二程自有異同，故門弟子各得其性之所近，造詣互殊。高弟如謝良佐，楊時，游酢，呂大臨，世所稱程門四先生者也；其影響最著者尤推楊謝。良佐學近明道，為陸學之前驅；楊時一傳為羅從彥，再傳為李侗，三傳而朱熹出焉。南宋兩大學派之分野，其端兆於斯矣。試分論之：

（一）謝良佐之仁說：

（1）傳略及著書

謝良佐，字顯道，壽春上蔡人。因號上蔡。明道知扶溝事，良佐往從之，明道謂人曰：「此秀才展拓得開，將來可望。」後兼師伊川，學以窮理為始，凡事理會未透，其額有泚，憤悱如此。與伊川別一年，後見，問其所進，曰：「但去得一矜字耳」。伊川曰：「何故？」曰：「點檢病痛，盡在此處。」伊川歎曰：「此所謂切問而近思也。」胡安國問曰：「矜字罪過，何故恁地大？」曰：「今人做事，只管要誇耀別人耳目，渾不管自家受用事。有底人食前方丈，使向人前吃；只蔬食菜

藝，卻去房裏吃，爲甚恁地？」嘗謂伊焞曰：「吾徒朝夕從先生，見行則學，聞言則識；譬如有人服烏頭者，方其服也，顏色悅澤，筋力強盛；一旦烏頭力去，將如之何？」焞以告伊川，伊川曰：「可謂益友矣。」其篤實有如此。朱熹嘗曰：「上蔡說仁，說覺分明是禪。」又曰：「上蔡說孝弟非仁也，孔門只說爲仁，上蔡卻說知仁，只要見得此心，便以爲仁。上蔡之說，一轉而爲張子韶，子韶一轉而爲陸子靜。上蔡所不敢衝突者，子韶盡衝突；子韶所不敢衝突者，子靜盡衝突。」又跋其語錄曰：「先生於程門，篤志力行，於諸公間，所見最爲超越。」蓋惟其識解超越，故不免依傍禪門，而爲陸學之所本也。著論語說行世，又上蔡語錄，曾恬胡安國共輯云。

（2）學說

（a）仁說　良佐雖師事二程，而其學近於明道。明道以天地生生之大德爲仁，良佐承之，以心靈之活動爲仁。其語錄上曰：

心者何也？仁是已。仁者何也，活者爲仁，死者爲不仁。今人身體麻痺，不知痛癢，謂之不仁。桃杏之核，可種而生者謂之仁，言有生之意。推此仁可見矣。學佛者知此，謂之見性，遂以爲了，故終歸妄誕。聖門學者見此消息，必加功焉。

自明道以人生之眞義，惟在生機；人生之意味，惟在春意，故曰：「觀雞雛可以識仁。」「萬物皆有春意，便是繼之者善也。」良佐以心靈之活力闡明師說，謂仁者，心靈活動之能力也。人類之所以葆守此生機，常存此生意者，實賴甚

心靈活動之機能，延綿不絕；譬之桃杏之核，其外表雖成固定之模型，而內心實含有柔嫩之體質，一旦受風雨之浸潤，立見拆甲發萌，榮生滋長也。

然則其所謂心者，範圍如何？語錄中曰：

人心與天地一般，只為私意自小。……豈止與天地一般，只便是天地。

天地也，人之理也，循理則與天為一。與天為一，我非我也，理也；理非理，天也。

佛之論性，如儒之論心；佛之論心，如儒之論意。循天之理便是性，不可容些私意；才有意，便不能與天為一。

與明道「仁者以天地萬物為一體」之說，亦復近似。則其所謂心者，混然之體，無天人物我之可言，惟心一元論，乃能成立，而良佐復為支離之說曰：

天理人欲相對。有一分人欲，即滅卻一分天理，有一分天理，即勝得一分人欲。人欲才肆，天理滅矣。任私用意，杜撰做事，所謂人欲肆矣。

夫心本一，支離而去者乃意耳。意亦人心功用之一種，苟以私意為人欲，則天理人欲，同存於一心，人將有二心矣。

（b）修為論　良佐論修為之旨，亦約分消極，積極二面。消極在於去私意人欲，積極在於待敬明理。觀其語錄曰：

透得名利關，便是小歇處。

或曰：「矜誇爲害最大。」先生曰：「舜傳位與禹，是不小大事，只稱他不矜不伐；若無矜伐，更有甚事？人有已便有夸心。立已與物，幾時到得與天爲一處？須是克己，才覺時便克將去，從偏勝處克，克己之私，則見理矣。」

以富貴利達意氣矜誇，並是爲此心之障礙；必破除淨盡，才能明理持敬也。由是言明理，語錄中曰：

學者且須是窮理，物物皆有理，窮理則能知人之所爲，知天之所爲，則與天爲一。與天爲一，無往而非理也。窮理則是尋箇是處有我；不能窮理，人誰識我。何者爲我，理便是我。窮理之至，自然不勉而中，不思而得，從容中道。

曰：「理必物物而窮之乎？」曰：「必窮其大者。理一而已，一處理窮，觸處皆通。恕其窮理之本歟？」

理惟有一，則屬先天的，故祇求窮其大者，一處理窮，觸處皆通，其道尙簡易直截，不取伊川格物「積久貫通」之說也。

語錄又言持敬曰：

近道莫如靜，齋戒以神明其德，天下之至靜也。心之窮物有盡而天無盡，如之何包之？

問：「太虛無盡，心有止，安得合一？」曰：「心有止，只爲用他；若不用，則何止？」

以齋戒靜坐爲持敬，亦與伊川之言敬者不同。故語錄又曰：

敬是常惺惺法。

蓋謂齋戒以神明其德，本心昭昭常明，方能達默識心通，胸懷擺脫之一境也。

總之良佐以靜坐爲方法，明其簡易直截之天理，故朱熹謂：「伊川之門，上蔡自禪門來，其說亦有差。」又曰：「如今人說道，愛從高妙處說，便入禪去；自上蔡以來已然。」良佐之學，誠雜禪家見解；特其言：「道須是下學而上達始得。」且洋洋於動容貌，正顏色，出辭氣。下半截仍屬儒家。若其言仁以覺，以生意言誠爲實理，言敬爲常惺惺，上半截則投身沙門而不自知。蓋亦由兼事二程，故其說頗露歧異也。

（二）楊時之惟氣一元論

（1）傳略及著書

楊時，字中立，南劍將樂人。熙寧九年進士，調官不赴。以師禮見明道於潁昌，明道喜甚，每言「楊君會得最容易。」其歸也，目送之曰：「吾道南矣！」明道歿，又見伊川於洛。時年已四十，事伊川愈恭。一日，伊川偶瞑坐，時與游定夫侍立不去，伊川既覺，則門外雪深一尺矣。橫渠著西銘，時疑其近於兼愛，與伊川辨論往復，聞「理一分殊」之說，始豁然無疑，由是浸淫詩書，推廣師說。歷任瀏陽，餘杭，蕭山各邑，簡易不爲煩苛，遠近悅服。召爲祕書郎，遷諫議大夫，兼侍講，多所獻替。卒諡文靖，學者稱龜山先生。著龜山文集，三經義辨，語錄等。

（2）學說

（a）宇宙論　昔張載以太虛之現象爲氣，爲宇宙所由起原。伊川進而爲理氣二元之說，楊時則有惟氣一元

充之說焉。其孟子解曰：

　通天地一氣耳。天地其體，氣體之充也。人受天地之中以生，均一氣耳。——龜山集八

踵息庵記又曰：

　通天下一氣耳。合而生，盡而死，凡有心知血氣之類，無物不然也。知合之非來，盡之非往，則其生也漚浮，其死也冰釋，如晝夜之常，無足悅戚者。——龜山集二十四

謂天地萬物，不外一氣之變化，聚則成形，散復爲氣，宇宙間一切現象，皆由於氣之離合聚散，氣實宇宙之本體也。夫此一元之氣，如何表見差別之現象邪？時則以動靜屈申之功用說明之。其南都所聞曰：

　夫易與乾坤，豈有二物，孰爲內外？謂之乾坤者，因其健順而命之名耳。……謂「乾坤爲易之門」者，陰陽之氣有動靜屈申爾。一動一靜，或屈或申，闔闢之象也。故孔子曰：「闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。」所謂「門」者如此。老子曰：「天地之間，其猶橐籥乎？」夫氣之闔闢往來，豈有窮哉？有闔有闢，變由是生。其變無常，非易而何？

　天地乾坤，亦是異名同體，其本一物，變生則名立。在天成象，在地成形，亦此物也；但因變化出來，故千態萬變各自陳露。故曰：「在天成象，在地成形，變化見矣。」變化神之所爲也。……無象無形，則神之所爲隱矣。有象有形，變化於是乎著。——龜山集十三

天地間千態萬變，原於一氣之動靜屈申。動靜屈申者一氣不可思議之妙用，斯之謂神。張載歧神與氣爲兩事，時則謂神卽氣之功能，宇宙間之實在本體，惟有一氣耳。又言現象爲生滅的，餘杭所聞曰：

影因形而有無，是生滅相。故佛嘗云：「一切有爲法，如夢幻泡影。」正言其非實有也。

現象隨氣化爲起滅，猶影之因形而有無。氣者一切生滅之總因，生滅特氣化之容形爾。

（b）人生論　「盈天地間皆物也，而人居其一焉，人物之靈者而已。」——經筵講義。蓋人物同出於氣化，而人受天地之中以生，所以靈於萬物也。故萬物拘執於形器，而人必有向上之要求，以學聖人爲其最大之鵠的焉。答胡康侯書曰：

學者之似聖人，其猶射者之於正鵠乎？雖巧力所及，有遠近中否之不齊，未有不至於正鵠而可以言射也。士之去聖人，或相倍蓰，或相什百，所造固不同，未有不志乎聖人而可以言學也。

夫人之氣質，雖有淸濁不齊，而其性則無或異，苟竺行力學，未有不可以躋聖人之域者。浦城文宣王殿記曰：

天地萬物一性耳，無聖賢知愚之異。故顏子曰：「舜何人也；予何人也？有爲者亦若是。」孟子亦曰：「人皆可以爲堯舜。」故學者必以聖人爲師，猶之射者棲鵠於候以爲的；惟巧力具然後能中；巧而不至，至而不中，蓋有之矣。然不爲之的，則莫知爲中否也。

學者誠能發憤，造次顚沛，必爲於仁，則聖人未有不可學而至者。特患茫無埻的，乃不知所以進修之道耳。由是以

言修爲之方：

（甲）養氣　答胡康侯書曰：

人受天地之中以生，其虛盈嘗與天地流通，寧非剛大乎？人惟自梏於形體，故不見其至大；不知集義所生，故不見其至剛。善養氣者無加損焉。勿暴之而已，乃所謂直也。用意以養之，皆揠苗者也。曲執甚焉？

直養而無害，則至大至剛，充塞天地，其盈虛與天地流通，不致梏於形器之私矣。

（乙）去欲　語錄曰：

人各有勝心，勝心去盡而惟天理之循，則機巧變詐不作。若懷其勝心，施之於事，必於一己之是非爲正；其間不能無窒礙處，又固執之以不移，此機巧變詐之所由生也。

去勝心以循天理，卽克治私念，一秉公心之謂矣。

（丙）致知　時題蕭欲仁大學篇後曰：「學始於致知，終於知至而止焉。」而其釋致知曰：

致知必先於格物，物格而後知至，知至斯知止矣。此其序也。蓋格物所以致知，格物而至於物格，則知之者至矣。

以致知格物爲入德之門，視二程曾無以異。然其所謂物，屬諸內，抑存諸外邪？則時於此問題，不免有騎牆之見焉。觀其答學者書言：

號物之數至於萬，則物蓋有不可勝窮；反身而誠，則舉天下之物在我矣。詩曰「天生烝民，有物有則。」凡形色具於吾身者，無非物也，而各有則焉，反而求之，則天下之理得矣。

此言物理當反求諸心，說近明道。而其答呂居仁書又曰：

六經之微言，天下之至賾存焉。古人多識鳥獸草木之名，豈徒識其名哉？深探而力求之，皆格物之道也。夫學者必以孔孟為師，學而不求諸孔孟之言則末矣。

則復以多聞為格物，求知於六經，同於伊川之說矣。此其見理未瑩，故不免兼容並包，而實自種荊棘耳。

(丁)體驗　寄翁好德書曰：

夫至道之歸，固非筆舌能盡也。要以身體之，心驗之，雍容自盡，燕閒靜一之中，默而識之，兼忘於書言意象之表，則庶乎其至矣。反是皆口耳誦數之學也。

身體心驗，默識於燕閒靜一之中，兼忘於書言意象之表，則驅心空寂，亦異夫切問近思之學也。

統觀楊時學說，人生以學聖人為埻則，而入聖之功，在於養氣，節欲，致知，力行，視伊川論學之敍，頗有同符；與上蔡之尙有簡易者，旨趣稍異。故偉然為南渡洛學之宗，三傳而得朱熹，集洛學之大成也。

(三)游酢之心性說

(一)傳略及著書

游酢字定夫，建州建陽人。與兄醇俱以文行知名于世，所交皆天下英豪。酢雖少，當時老師宿儒，咸推先之。伊川以事至京師，一見謂其資可進道。時，明道與扶溝學，召使肄業，酢欣然往從之，得其微言，因受業焉。著有易說，詩二南義，中庸義，論語孟子雜解各一卷。

（2）學說

（a）仁說　論語雜解顏淵問仁章：「仁人心也。則仁之爲言，得其本心而已。心之本體，則喜怒哀樂之未發者是也。惟其徇己之私，而汨於忿慾，而人道息。誠能勝人心之私，以還道心之公，則將視人爲己，視物爲人，而心之本體見矣。自此而親親，自此而仁民，自此而愛物，皆其本心隨物而見者然也。故曰：『克己復禮爲仁』禮者性之也。且心之本體，一而已矣，非事事而爲之，物物而愛之。又非積日累月而後可至也。一日反本復常，則萬物一體，無適而非仁矣。故曰：『一日克己復禮，天下歸仁焉。』天下歸仁，取足於身而已，非有藉於外也。故曰：『爲仁由己，而由仁乎哉？』顏淵請事斯語，至於非禮勿動，則不離於中，其誠不息而又久矣。故能三月不違仁。雖然，三月不違者，其心猶有所擇也。至於中心安仁，則從目之所視，更無亂色。從耳之所聽，更無姦聲。無思也，無爲也，寂然不通，感而遂通天下之故，則發育萬物，彌綸天地，而何克己復禮，三月不違之足言哉？」此其言仁，視明道所謂「仁者渾然與萬物同體」者，誠無以異。至謂「一日反本復常，則萬物一體，無適而非仁矣。」朱熹病其陷於釋氏頓悟之指，豈過言哉？

（b）心性說　孟子盡心章解曰：『盡其心，則心地無餘蘊，而性之本體見矣。知其性，則廣大悉備，天理全而

人僞泯矣。夫是之謂極高明。存其心者，閑邪以存其誠也；養其性者，守靜以復其本也。欲不外馳，念不內作，反聽內視以歸有極，則存其心之道也。其志致一，其氣致專，至大至剛以直，則養其性之道也。存養至此，則與天地相似而不違矣，故足以事天。夫是之謂道中庸。」朱熹駁之曰：「游氏於此首尾夾雜，大意甚有條理，而其所以爲說，則皆老佛之餘也。」又曰：「至大至剛以直，則孟子所論，乃氣之本體，而以爲養性之道尤不可。」今按其言心之地無餘蘊，而性之本體見，反守靜復本，內視反聽，致一致專諸說，並采佛老家言，以發明儒家之恉。其釋中庸至誠盡性又曰：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。故惟天下至誠，爲能盡其性。千萬人之性，一己之性也；故能盡其性，則能盡人之性。萬人之性，一人之性也；故能盡人之性，則能盡物之性。」視明道存仁之說，謂「識得所理，以誠敬存之」者，亦無差異。游酢蓋充明道惟心之見，其流必鄰於浮屠義諦，無可諱言也。

（c）修爲論　學而不思則罔章曰：「多識前言往行，而考古以驗今者，學也。耳目不交於物，而悉心以自求者，思也。思則知敬以直內，而中有主；學則知義以方外，而外有主。學而不思，則所學者不能以爲己，故罔。罔者反求諸己而無實也。思而不學，則所思者不足以涉事，故殆。殆者應於事而不安也。」朱熹論語或問駁之曰：「游氏之說，則所謂思者，非以思夫義理之所在，時兀然癡坐，如釋子觀禪之爲耳，以罔爲不能爲己而無實，殆爲不足以涉事而不安，亦皆生於思字之失，遂疑學非爲己之事，思有遺物之蔽，而不悟聖人所謂學與思者，初不在於是也。」按游酢云：「思則知敬以直內而中有主；學則知義以方外而外有主。」近於伊川敬義夾持之說；然觀其所以釋仁，釋誠，釋性

者皆支同佛說，故知其所謂思者，亦類與釋氏之觀禪也。

（四）呂大臨之心性說

（1）傳略及著書

呂大臨字與叔，藍田人。初學於張載，載卒，乃東見二程，故深淳近道，而以防檢窮索為學。程顥語之以識仁，且以「不須防檢，不須窮索」開之。默識心契，豁如也。作克己銘以見志。始博極羣書，至是涵養益粹，言如不出口，粥粥若無能者。嘗賦詩曰：「學如元凱方成癖，文到相如始類俳，獨立孔門無一事，只輸顏子得心齋。」程頤賞之曰：「古之學者惟務養性情，其他則不學。今為文者，專務章句，悅人耳目，非俳優而何？此詩可謂得本矣。」又曰：「和叔任道擔當，其風力甚勁，然深潛縝密，有所不逮與叔。」又曰「與叔六月中自緱氏來，燕居中必見其儼然危坐，可謂敦篤矣。」著藍田文集二十八卷，詩說，大學說，中庸說各一卷。今學案中僅存克己銘，未發答問各一篇，語錄數則云。

（2）學說

（a）性論　大臨承橫渠伊川之說，分人性為本然，氣質兩種。本然之性，人所同然；氣質之性，有昏明強弱之別焉。性理大全二十九引其言曰：

> 人受天地之中，其生也，具有天地之德，柔強昏明之質雖異，其心之所然者皆同。特蔽有淺深，故別而為昏明；稟有多寡，故分而為強柔，至於理之所同然，雖聖愚有所不異。

此心之所同者，謂之天理；其不同者，是爲私欲。語錄曰：

我心所同然，卽天理天德；孟子言同然者，恐人有私意蔽之；苟無私意，我心卽天理。

天純理一，不雜，屬諸至誠。故語錄曰：

誠者理之實然，一而不可易者也。

實理不二，則其體無雜；其體不雜，則其行無間，故至誠無息。

爲私欲所蔽，遂有剛柔昏明之異。譬之三人同一目也，而所見有昏明，則以隨其所居，蔽有淺深之故爾。語錄曰：

惟一也，流行之方有剛柔昏明者，非性也。有三人焉，皆一目而別乎色。一居乎密室，一居乎帷箔之下，一居乎廣都之中，三人所見，昏明各異，豈目不同乎？隨其所居，蔽有淺深爾。

故學者以變化氣質爲要圖，朱子文集所錄呂大臨語曰：

君子之學，所以在變化氣質者，德勝氣質，則愚者可以進明，柔者可以進強也。

大臨更推人物之別，由於氣稟之開塞偏正曰：

盡己之性，則天下之性皆然，故能盡人之性。蔽有淺深，故爲昏明；蔽有開塞，故爲人物。稟有多寡，故爲強柔；稟有偏正，故爲人物。故物之性與人異者幾希。惟塞而不開，故知而不若人之明；偏而不正，故才不若人之美。然人有近物之性者，物有近人之性者，亦繫乎此。於人之性開塞偏正無所不盡，則物之性未有不盡也。——性

理大全。

視周敦頤「萬物生化，惟人得其秀而最靈」者之說，大氐近似。

（b）良心說　大臨雖別性為本然氣質兩者，然其根本思想，則以「良心」為人類本然之性焉。語錄曰：

赤子之心，良心也。天之所以降衷，人之所以受天地之中也。寂然不動，虛明純一，與天地相似，與神明為一。傳曰：「喜怒哀樂之未發謂之中」，其謂此歟。

大臨以良心為未發之中，中為道之所由出，即以赤子之心為其例證。未發問答曰：

喜怒哀樂之未發，用赤子之心。當其未發，此心至虛，無所偏倚，故謂之中。以此心應萬物之變，無往而非中矣。……大人不失其赤子之心，乃所謂「允執厥中」也。

程氏謂其說有語病，一則以為「中即道也，若謂道出於中，則道在中內，別為一物矣。」二則以「喜怒哀樂之未發謂之中，赤子之心發而未遠於中，若便謂之中，是不識大本也。」大臨乃修正其言，謂：

此心之狀，可以言中；未可便指此心，名之曰中。

似自變其說，謂中為心之狀，非心即中也。乃又謂曰：

竊謂未發之前，心體昭昭具在；已發乃心之用也。

為羅從彥李侗兩家「看未發已前氣象」之說之所本，宋儒「靜中涵養」之學風，由茲起矣。

（五）結論

程門四先生，朱熹於謝良佐，楊時，游酢，均謂其入禪。呂大臨之學，亦間有非議。（註一）今按謝良佐以覺言仁，以常惺惺言敬，游酢釋性，釋誠，及呂大臨求中之說，均不離禪家見解，固信然矣。若夫楊時之門，王蘋，張九成，胡宏皆游焉。三家之學，朱熹並非之；即於楊時，亦謂其稍入禪去。黃震更證明其說曰：

龜山晚年，竟溺於佛氏。如云：「總老言：『經中說十識，第八庵摩羅識，唐言白淨無垢。第九阿賴邪識，唐言善惡種子。』白淨無垢，即孟子之言性善。」又云：「圓覺經云：『作止任滅是四病。』作即所謂助長；止即所謂不耘苗；任滅即是無事。」又云：「謂形色為天性，亦猶所謂色即是空。」又云：「維摩經言：『眞心是道場。』儒佛至此，實無二理。」又云：「莊子逍遙遊所入無不自得。養生主所謂行其所無事。如此數則，可駭可歎。」

夫楊時果背其師說，若是之甚哉？考伊川自涪歸，見學者彫落，多從佛學；獨楊時謝良佐不變，因歎「惟有楊謝長進」。則兩家之耽心禪悅，其流並在晚年也。雖然，諸家之援佛釋儒，尚直情逕行，無所容其諱避也；至王蘋，張九成，羅從彥，李侗之流，則改頭換面，借儒釋禪，而不復自認為禪，涇渭不分，益使後學迷惑而不知向往矣。附錄其說，著之左方：

（1）王蘋　王氏學於伊川而兼師龜山，於兩家之教，宜均有所得。乃其震澤記善錄謂：「致知且體究喜怒哀樂未發之中。」又謂：「莫被中字礙，只有未發時如何。」又謂：「人心本無思慮，多是記憶既往與未往。」其大體全依附佛氏之說。後全祖望於其「盡心知性以知天，更不須存養」之言，及舉老子「為道日損」之說，頗以為謬。

而蘋白辨則謂：「非於釋氏有見處，乃見處似釋氏」也。

（2）胡宏　胡宏師友游楊之間，而得力於上蔡，兼傳其父安國之業，蓋亦程學之一脈也。其知言論心曰：

或問：「心有生死乎？」曰：「無生死。」曰：「然則人死是心安在？」曰：「予既知其死矣，而問安在邪。」或曰：「何謂也？」曰：「夫惟不死，是以知之。又何問焉。」或曰：「未達。」胡子笑曰：「甚矣子之蔽也，子無以形觀心，而以心觀心，則知之矣。」

朱熹駁之曰：「心無生死，則幾於釋氏輪迴之說矣。天地生物，人得其秀而最靈。所謂心者，乃虛靈知覺之性，猶耳目之有見聞耳。在天地則通古今而無成壞，在人物則隨形器而有始終。知其理一而分殊，則又何必為是心無生死之說，以駭學者之聽乎？」知言又論性曰：

或問性。曰：「性也者，天地之所以立也。」曰：「然則孟軻氏，荀卿氏，楊雄氏之以善惡言性也非歟？」曰：「性也者天地鬼神之奧也。善不足以言之，況惡乎？」或又曰：「何謂也？」曰：「某聞之先君子曰：『孟子所以獨出諸儒之表者，以其知性也。』某請曰：『何謂也？』先君子曰：『孟子之道性善云者。歎美之辭不與惡對也。』」

朱熹以是為胡宏主無善無惡。（註二）按以無善無惡為性，此佛家所謂無覆無記之阿賴邪識也。以不生不死為心，此佛家所謂不生不滅之心眞如也。（註三）惟識家言：第七末那識，於有漏位，恆審思量，妄執我法，為一切有情昏

惑之根源。若斷絕意根，則阿賴邪不自執爲我，復如來藏之本，卽無生滅可言。阿賴耶識能持諸法種子，通於因果聖凡等位。故曰：「天命之謂性，性天下之大本也。」又曰：「心也者，知天地宰萬物，以成性者也。」謂依如來藏而有識性，如來藏實一法界大總相也。」

（3）張九成　朱熹言：「張公始學於龜山之門，而逃儒以歸於釋。朱杲語之曰：『左右既得把柄，入手開導之際，當改頭換面，隨宜說法，使殊途同歸，則住世出世間兩無遺憾矣。』用此之故，凡張氏所論，皆陽儒而陰釋。其離合出入之際，務在愚一世之耳目。」黃震亦曰：「橫渠先生交游杲老，浸淫佛學；於孔門正學，未必無似是之非。學者雖尊其人，而不可不審其說。其有所謂心傳錄者，首載杲老以天命之謂性，爲淸淨法身；率性之謂道，爲圓滿報身；修道之謂教，爲千百億化身。影傍虛喝，聞者驚喜。至語孟等說，世亦多以其文雖說經，而喜談樂道之。晦庵嘗謂洪适刊此書於會稽，其患烈於洪水夷狄猛獸，豈非講學之要，毫釐必察，其人既賢，則其書盛行，則其害未已，故不得不甚言之以警世哉？」按兩家之說，是九成之學出入佛氏，而未嘗有得於佛氏之精，其說多無足取。今觀其橫浦心傳言：「仁卽是覺，覺卽是心。因心生覺，因覺有仁。」皆上蔡龜山之緒論，大氐不離於粗淺之佛說也。

（4）李侗　李侗之學，出於羅從彥，從彥受學龜山，復往洛見伊川，亦程門弟子也。學以操行涵養爲先。故李侗教人，亦先令靜坐，體察大本未發以前之氣象，以達灑然之境。其初學也，默坐澄心，以驗喜怒哀樂未發前之氣象爲何如。久之，知天下之大本，眞在於此。既得其本，則凡出於是者，雖品節萬殊，曲折變化，然該攝洞貫，以次融釋，各有

條理。由是操存益固，涵養益熟，從應曲酬發必中節。純取佛家修行止觀方法，住於靜處，端座正意，排除一切諸想，隨順得入眞如三昧也。（註四）

統觀上述諸家之學，無一不以能仁之說，爲其依歸。蓋自明道言性，以有爲爲應迹，明覺爲自然；而欲內外兩忘，動靜皆定，其旨趣所歸，實同彼教。故一再傳而其說益彥，遂流而忘返，不知所歸，至若是之甚也。朱熹雖於程門高弟，多所詆譏，而其教人也，亦使於靜中體認大本。學者欲一空依傍，獨立門戶，豈易言哉！然後之治程氏學者，不可不備知上蔡，龜山，廌山，藍田及震澤，武夷，橫浦，豫章，延平之流，觀其出入，察其異同，而後乃能明其學派之流變也。

（5）張栻　時人不受佛說之影響者，惟有張栻。栻早從胡五峯問程氏學，五峯一見知其大器，即以所聞孔門論仁親切之指告之，栻退思，若有得也。五峯曰：「聖門有人，吾道幸矣。」栻益自奮厲，作希顏錄以見志。其教人也，必先使之有以察乎義利之間，而後明理居敬以造其極。故曰：「學者潛心孔孟，必求其門而入，以爲莫先於明義利之辨。蓋聖賢無所爲而然者，皆人欲之私，而非天理之所存，此義利之分也。自未知省察者言之，終日之間鮮不爲利矣。非特名位貨殖而後爲利也，意之所向，一涉於有所爲，雖有淺深之不同，而其爲徇己之私，則一而已。」其辨公私義利之分，在於有爲無爲，此儒家動機論之見解也。

又辨儒佛之同異曰：「問爲佛學者言：『人當常存此心，令日用之間，眼前常見光爍爍地。』此與吾學所謂操則存者有異同否？」曰「某詳佛學所謂，與吾學之云。存字雖同，其所以存者，固有公私之異矣。吾學操則存者，收其

放心而已矣。收其放心則公理存，故於所當思而未嘗不思也，所當爲而未嘗不爲也，莫非心之所存故也。佛學之所謂存心者，則欲其無所爲而已矣。故於其當有而不知有也，於所當思而不知思也。獨憑藉其無所爲者以爲宗，日用間將做作用。其云『今日用之間，眼前常見光爍爍地，』是弄此爲作用也。目前一切以爲幻妄，物則盡屏，自利自私，此不知天故也。」以公私辨儒佛之存心，說雖未允；若有爲無爲之別，則誠兩家根本之差別也。

(註一)朱子語類一百一卷「程子門人」曰：「看道理不可不子細，程門高弟，如謝上蔡游定夫楊龜山輩，下稍皆入禪學去。必是程先生當初說得高了，他們只專見一截，少下面着實工夫，故流弊至此。」又曰：「游楊謝三君子初皆學禪，後來餘習猶在，故學之者多流於禪，游先生大是禪學。」

又論呂大臨曰：「呂與叔云：『聖人以中者不易之理，故以爲教。』如此，則是以中爲一好事，用以立教，非自然之理也。又曰：「呂與叔後來亦看佛書，朋友以書責之。呂云：『某只是要看他道理如何。』其文集上雜記亦多不純，想後來見二程了却好。」又曰：「呂與叔有一雜說輪迴。」

(註二)語類又曰「知言大有差失，如論性却曰：『不可以善惡辨，不可以是非分。』既無善惡，又不是非，則是告子湍水之說爾。」又曰：「胡氏之病，在於說性無善惡。」

(註三)玄奘八識規矩第八識頌曰：「性惟無覆五徧行，界地隨他業力生。」智旭解曰：「謂第八識非善非惡，亦非有覆。故其性但是無覆無記，但與徧行五心所相應也。三界，九地，但隨夙世善惡引業所牽受生，分毫不能自作主張，豈可執爲我哉？」起信論曰：「心眞如者，卽是

一法界，大總相，法門體，所謂心性不生不滅。」唯識論曰：「眞謂眞實，顯非虛妄。如謂如常，表無變易。謂此眞實於一切法，常如其性，故曰眞如。」起信論又曰：「眞如自體相者：一切凡夫，聲聞，緣覺，菩薩，諸佛無有增減，非前際生，非後際滅，畢竟常恆。從本已來，性自滿足一切功德，……名爲如來藏，亦名如來法身。」

（註四）起信論曰：「云何修止觀門？所言止者，謂止一切境界相。所言觀者，謂分別因緣生滅相。……若修止者，住於靜處，端坐正意，不依氣息，不依形色，乃至不依見聞知覺，一切諸想。隨念皆除，亦除遣想。……久習淳熟。其心得住。以心住故，漸漸猛利，隨順得入眞如三昧。」大乘義章曰：「止者，守以住緣，離於散動故爲止，止者不亂，故復名定。於法推求簡擇名觀，觀達稱慧。」

本章參考書

上蔡語錄三卷。
　宋曾恬胡安國所錄謝良佐語，朱熹更爲刪定。呂氏刊朱子遺書本，正誼堂本。

楊龜山集四十二卷。宋刊本三十五卷，明宏治中李氏刊本十六卷。後常州東林書院刊本三十六卷，宜興刊本三十五卷。萬曆間，林氏刊本四十二卷。
　今通行本，順治中裔孫楊令聞刊本，康熙中，楊繩祖重刊本。

游廌山集四卷。

清乾隆中，裔孫刊本。同治中，游智開重編本

王著作集八卷。

宋寶祐中，曾孫思文刊本。明弘治中，十一世孫觀綱刊本。

豫章文集十七卷。

元至正，許氏刊本。明成化中，羅氏刊本，嘉靖中刊本。康熙中與許香齋集合刊本。

胡五峯集五卷。

抄本。

橫浦集二十卷。

明萬曆中刊本。

知言六卷。附錄一卷，胡宏撰。

明吳中珩刊本。格致叢書本。粵雅堂本有疑義一卷。崇文書局百子全書本。

延平答問一卷，附錄一卷，朱熹撰。

明刊大字本，朱子遺書本。

宋元學案二十四，二十五，二十六，三十一，三十四，三十九，四十，四十一。

宋史道學傳二。

朱熹伊洛淵源錄十四卷。

宇野哲人支那哲學之研究程門四先生章。

第十一章　江西學派

義理之學，盛於周張邵諸子，一時學者多致意天人之際，高揭身心性命諸問題，以爲職志。亦有舍天道而談人事，篤實研究禮樂刑政諸端，別立於玄學思想系統之外者，如歐陽修，李覯，王安石，其卓著者也。爰徵其說，著之如次：

（一）歐陽修懷疑學說

（1）傳略

歐陽修字永叔，吉州廬陵人。生宋眞宗景德四年，神宗熙寧五年卒（西紀一〇〇七——一〇七二）年六十六。四歲而孤，母鄭守節，親誨之學。家貧，以荻畫地學。幼敏悟過人，及冠，嶷然有聲。舉進士，由館閣校勘，進集賢校理，知諫院，知制誥，歷官至翰林侍讀學士，拜樞密副使，參知政事。天資剛勁，見義勇爲，雖機穽在前，觸發之不顧，放逐流離，至於再三，志氣自若也。獎引後進，如恐不及，凡經賞識，卒爲聞人。好古敏求，周漢以降，金石遺文，斷編殘簡，一切掇拾，研稽異同，立說於左，的的可表證，謂之集古錄。奉詔修唐書紀志表，自撰五代史記，法嚴詞約，多取春秋遺旨。所著有易童子問，詩本義，居士集，歸田錄及新唐書（本紀表志修所定，列傳出宋祁手。）新五代史凡三百二十餘卷云。

修童子問疑易文言繫辭非孔子作，以河圖洛書爲怪妄諸說，雖未能詳加辨證，堅樹新解，其標已見，宋元人疑古惑經之風，實由茲啓。而其卓識，尤在對於當世學人高談性命，痛下針砭。答李

（2）學說

夫性非學者之所急，而聖人之所罕言也。易六十四卦不言性，其言者動靜得失吉凶之常十二年不言性，其言者善惡是非之實錄也；詩三百五篇不言性，其言者政教興衰之美刺言性，其言者堯舜三代之治亂也；禮樂之書雖不完，而雜出於諸儒之記，然其大要治國修所載，皆人事之切於世者，是以言之甚詳。至於性也，百不一二言之。或因言而及焉，非爲性不究。

論語所載，七十二子之問於孔子者，問孝，問忠，問仁義，問禮樂，問修身，問爲政，問朋友，問鬼性者。孔子之告弟子者，凡數千言，其及於性者一言而已。予故曰，非學者之所急，而聖人之所書曰：「習與性成，」語曰：「性相近，習相遠」者，戒人愼所習而言也；中庸曰：「天命之謂者，明性無常，必有以率之也；樂記亦曰：「感物而動，性之欲」者，明物之感人無不至也；然惡，但戒人愼所習與所感，而勸其所以率之者爾。予故曰因言而及之，而不究也。

或者問：「性果不足學乎？」予曰：性者與生俱生，而人之所皆有者也。爲君子者，修身治人而

究也。使性果善邪，身不可以不修，人不可以不治；使性果惡邪，身不可以不修，人不可以不治。……故爲君子者，以修身治人爲急，而不窮性以爲言。」

廷徵當世學者，蔑視人事之功，高談性命之微，主善主惡，詰難紛紜。所謂「執後儒之偏說，事無用之空言」者，蓋已轉相效則，成爲風尚。雖修大聲疾呼，不能挽回於萬一也。

修於前代學說，及並世學風，多所糾正；擺陷廓清之功，雖不可沒；惜其於修己治人之道，言之不詳。蓋破壞有餘，創闢新義，則未遑也。

（二）李覯之禮制學說

（1）傳略

李覯字泰伯，建昌軍南城人。生宋真宗大中祥符二年，仁宗嘉祐四年卒。（西紀一〇〇九——一〇七七）俊辨能文，舉茂才異等，不中。親老，以教授自資，學者常數十百人。皇祐初，范仲淹薦爲試太學助教，上明堂定制圖。嘉祐中，用國子監奏，召爲海門主簿，太學說書而卒。有富國強兵之策，易禮之論，合五十首，天下傳誦。及退居，爲周禮致太平論五十、省潛書十五篇，廣潛書十五篇，慶曆民言三十篇，平土書二十則，詩文如千首。門人鄧潤甫熙寧中上其退居類稿，皇祐續稿并後集，請官其子參魯，詔以爲郊社齋郎。

（二）學說

李氏之學，以禮制爲施政立教之大本，舉凡一切經國寧民，修己治人之道，莫不以禮爲之準則。故其禮論一曰：

夫禮，人道之準，世教之主也。聖人之所以治天下國家，修身正心，無他，一於禮而已矣。

與荀卿隆禮，謂：「禮者法之大分，羣類之綱紀，學至於禮而止，夫是之謂道德之極」之說，(註一)前後相承，似脈一貫。而李氏於禮義之解釋，則與荀子或異，固未可相提並論也。條列之如次：

(1)禮之界說　禮論第四曰：

禮者聖人之法制也。

禮論後語又曰：

禮者虛稱也，法制之總名也。

按先民言禮，言法，率賅一代典制而言，未嘗判爲兩事。左氏春秋隱十一年傳曰：「夫禮，經國家，定社稷，敍人民，利後嗣」。是禮爲典章之達稱，非僅就周旋揖讓言之也。(註二)李氏之說，實符故訓，非拘迂之儒所能見到。

(2)禮之起源　荀卿謂禮義法制所以矯飾人之情性而正之，優化人之情性而導之，始出於治，合於道者也。蓋荀子主性惡論者，謂：「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理而歸於治。」(註三)李氏一反其說，謂禮所以順人之性情而爲之節文，非矯飾人之性情而爲之堤防也。其禮論第一曰：

夫禮之初，順人之性欲而為之節文者也。……夫婦不正，則男女無別，父子不親，則人無所本，長幼不分，則強弱相犯，於是為之婚姻以正夫婦，為之左右奉養以親父子，為之伯仲叔季以分長幼；君臣不辨，則事無統，上下不列，則羣黨爭，於是為之朝覲會同以辨君臣，為之公卿大夫士庶人以列上下；人之心不學則懵也，於是為之庠序講習以立師友；人之道不接則離也，於是為之宴享苞苴以交賓客；死者人之終也，不可以不厚也，於是為之衣衾棺槨衰麻哭踊以奉死喪；神者人之本也，不可以不事也，於是為之禘嘗郊社山川中霤以修祭祀；豐殺有等，疏數有度，貴有常奉，賤有常守，賢者不敢過，不肖者不敢不及，此禮之大本也。

歷舉生民飲食衣服宮室器皿之事，夫婦父子長幼君臣上下師友賓客之分，死喪祭祀之儀，莫非根據人情而為之節制。於矯拂之說，駁之尤不遺餘力。與胡先生書曰：

民之於禮，既非所樂，則勉強而制者何歟？君與師之教也，去自然之情而就勉強，人之所難也。而君欲以為功，師欲以為名，命之曰「讎敵」，不妄也。且制作之意，本不如此，唯禮為能順人情，豈嘗勉強之哉？人之生也莫不愛其親，然後為父子之禮；莫不畏其長，然後為兄弟之禮；少則欲食，長則謀嗣，然後為夫婦之禮；爭則思決，患則待救，然後為君臣之禮；……凡此之類，難以遽數，皆因人之情而把持之，便有所成就耳。若以人之情皆不善，須禮以變化之，則先生之視天下，吾儕如蛇豕，如蟲蛆，何不恭之甚也。

是故李氏隆禮，與荀子同，其言禮之起緣，則大似荀卿。蓋荀子言人性惡，李氏則主韓愈性三品之說，而謂人情有[illegible]。

善之可能，必賴禮以把持維繫之者也。（註四）

（3）禮之條目　覯既以禮爲政教之大本，故舉禮樂刑政，仁義知信諸德目，並隸諸禮下，不取古人八者並行之說。其禮論第一曰：

曰樂，曰政，曰刑，禮之支也。而刑又政之屬矣。曰仁，曰義，曰知，曰信，禮之別名也，是七者蓋皆禮矣。」是故節其和者，命之曰樂；行其殆者，命之曰政；威其不從者，命之曰刑：此禮之三支也。於是又別而異之，溫厚而廣愛者，命之曰仁；斷決而從宜者，命之曰義；疏達而能謀者，命之曰知；固守而不變者，命之曰信：此禮之四名也。

其禮論第二第三兩篇，更加疏證。禮論第五七言，禮爲學問之本根，仁義知信四者爲實用之條目，五者不當並列，其言尤爲詳盡云。

（4）禮之性質　當世學者以身心性命爲思想界之中心問題，至一切解釋，莫不以要妙之辭，神祕其說，使人眩惑不知所云。李氏言禮，則一反其言，務爲篤實，不取高遠之談也。其言禮之性質，約別數事：

（甲）禮爲實際的，非玄談的。　禮論第六曰：

曰：古之言禮者，必窮乎天地陰陽，今吾子之論，何其小也？

曰：天地陰陽者，禮樂之象也，人事者，禮樂之實也。言其象止於尊大其教，言其實足以軌範於人。前世之言教

道者衆矣，例多闊大其意，汪洋其文，以舊說為陳熟，以虛辭為微妙，出入混沌，上下鬼神，使學者觀之耳目熱心眩，不知其所取，是亦教人者之罪也。

世人高談禮義，但舉其象徵，不切於實際，誠宋代學風之一大流弊也。

（乙）禮為內外一貫的，非務外的。

禮論後語載章望之辨難之詞曰：

率天下之人為禮，不求諸內而競諸外，人之內不充，而惟外之飾焉，終亦必亂而已矣。

李氏駁之曰：

仁義知信者實用也，禮者虛稱也，法制之總名也。……禮得而後仁義知信亦可見矣。吾之論如此，豈嘗使人為禮，不求諸內而競諸外邪？豈嘗以節制文章之類為禮之實邪？

禮論第四又曰：

性蓄於內，法行於外。雖有其性，不以為法，則曖昧而不章。

夫有諸內者必出諸外，有諸外者必出於內。孰謂禮樂刑政之大不發於心，而偽飾云乎哉

蓋禮必根於性情，性蘊於內而禮著於外，表裏相符，內外一貫。彼空言性命，不顧實際者，皆妄分內外及重內輕外之過也。

（丙）禮為差別的，非平等的。禮本根於人性，性有三品，則禮亦因人而異，非千夫一律者也。禮論第四曰：

或曰：仁義知信疑若根諸性者也。以吾子之言，必學禮而後能乎？

曰：聖人者根諸性者也；賢人者學禮而後能者也。聖人率其仁義知信之性，會而為禮，禮成而後仁義智信可見矣。賢人者知乎仁義知信之美，而學禮以求之者也，禮得而後仁義知信亦見矣。聖與賢其終一也。始之所以異者，性與學之謂也。

禮論後語又曰：

賢人學法制以求仁義，亦內也。下愚雖學，弗得之矣。

聖賢其歸則一，愚人雖學無成，則賴聖賢為之教導焉。

（丁）禮為變通的，非固定的。富國策一曰：

愚以為時有不同，事有變通，用之不足，則從禮而殺，亦聖人之意也。

易論第一曰：

夫救弊之術，莫大乎通變；然民可與樂成，難以慮始，非斷而行之，不足以有為矣

蓋禮可必求於人情，情有所遷，則禮隨時變。然非常之源，凡民所懼，斷而行之，貴在君子矣。

統觀上列諸說，李氏言禮之性質，重在聖人制法而天下奉令，似近於人治主義，而非法制主義也。然觀其安民

策六曰：

民之所從，非從君也，從其令也；君之所守，非守國也，守其令也。君端冕乎與祚之位，而民被堅執銳，潰腸涉血，赴死萬里者，令使之也。君夙駕乎囿游之中，而民居處笑語如不及者，令不及故也。是故民從令，非從君也。封疆有固，山川有險，人猶踰之；比閭小吏，執三尺之法，則老姦大豪，無敢違者。是故君守國不如守令也。

則於法制主義，言之至切。聖人制法，變法，並以人情為根據，非拂人之性而妄事制作也。

（5）禮之實施　上述禮論各篇所陳，並法制之原理，未嘗言及實施之方法，其規畫施措之策略，則著於周禮致太平論，富國強兵安民諸策，及平土書焉。茲據其周禮致太平論要旨，略如右述：

（甲）內治——男女之際，人道所重。

（乙）國用——其細目如下：

（子）量入以為出，節用而愛人。

（丑）王者以天下為宗，未聞天子有私財者。

（寅）天之生民，未有無能者也。能其事而後可以食，無事而食，是衆之殃，致之害也。

（卯）人無遺力，地無遺利。人無不耕，地無不稼。

（辰）興水利，備水旱。

(巳)制農器，修稼政。

(午)禁游惰，重本業。

(未)定稅則——司書三歲，大計羣吏之治，以知民之財數。則吏不敢厚斂矣。又以年之豐凶而定斂法。

(申)置平準。

(酉)泉府定輕重之制，使商賈不得操市井之權，斷民物之命。

(戌)救凶荒疾疫。

(亥)均力役。

(丙)軍衛

(子)鄉軍之法。

(丑)四時振旅。

(寅)凡公卿大夫元士之子，及諸吏之子弟，必備宿衞，從征役。

(卯)蓄兵械。

(丁)刑禁——憲令所加，寬猛或異；苟失權時之制，則致遠恐泥。

(戊)官人——明罰，禁止，糾慢，月吉或歲時祭祀，屬民讀法，致其德行道藝，鄉大夫三年則大比，而興賢者能

者。

（己）教道——立人以善，成善以教。移風俗，斂賢才，未有不由此道也。

釋其立論，莫詳於國用，軍衛，而以教道為依歸。其富國策，強兵策各十首，闡發前者，既詳且盡矣；若夫後者，則安民策亦略陳之。統觀其說，以禮制為立國之大經，富強為行政之埻的。吾國儒先，自孟子以言利為非，董仲舒以謀利計功為戒，直至李氏，始起而昌言矯正之，不可謂非政論上一大進步也。

（三）王安石之政治學說

（1）傳略

王安石字介甫，撫州臨川人。生宋真宗天禧五年，哲宗元祐元年卒。（西紀一〇二一——一〇八六）年六十六。少好讀書，善屬文。有盛名，舉進士高第，知鄞縣，起堤堰，決陂塘，為水陸之利。貸穀與民，立息以償，俾新陳相易，邑人便之。通判舒州，以文彥博薦，再召試，為羣牧判官，出知常州，提點江東刑獄，入為度支判官，時嘉祐三年也。安石議論高奇，以辨博濟其說，果於自用，慨然有矯世變俗之志，於是上萬言書，以為「今天下之財力日以困窮，風俗日以衰壞，患在不知法度，不法先王之政故也。法先王之政者，法其意而已。法其意則吾所改易變革，不致乎傾駭天下之耳目，囂天下之口，而固已合先王之政矣。因天下之力，以生天下之財；取天下之財，以供天下之費。自古治世，未嘗以財不足為公患也，患在治財無其道爾。」後安石當國，其所措施，大氐皆祖此書。神宗即位，命知江寧府，數月，召為翰林

學士兼侍講。未幾，參知政事。於是設制，置三司條例司，與陳升之同領之。而農田，水利，青苗，均輸，保甲，免役，市易，保馬，方田諸役，相繼並興，號爲新法，遣提舉官四十餘輩，頒行天下。自變法以來，御史中丞呂誨等力請罷條例司并青苗等法，諫官孫覺，李常，胡宗愈，御史張戩，王子韶，陳襄，程顥皆論安石變法非是，以次罷去。七年，神宗以久旱疑新法之不便，遂知江寧府。明年，復參知政事。初，呂惠卿爲安石所知，驟引至執政，洎安石再相，苟可以中安石無不爲也。會子雱卒，罷爲鎮南節度使。明年，改集禧觀使，封舒國公。元豐三年，改封荊。退居金陵，始悔爲惠卿所誤。哲宗立，加司空，元祐元年卒。初，安石訓釋詩書周官既成，頒之學官，天下號曰新義。晚歲爲字說二十四卷，學者多傳習之，(註五) 且以經試於有司，必宗其說，少異，輒不中程。安石性強忮，遇事無可否，自信所見，執意不回。至議變法，而在廷交執不可。安石傳經義，載己意，辨論輒數百言，衆不能詘。甚者謂：「天變不足畏；祖宗不足法；人言不足恤。」罷黜中外老成人幾盡，多用門下儇慧少年。久之，以旱引去，洎復相，歲餘罷。終神宗世，八年不復召，而恩顧不久衰云。

（2）學說

王氏爲宋代惟一之政傑，其經濟文章，卓絕當世，以學有本原，語無泛設，非一般政論所可比倫也。故欲述其政治學說，必先於其性理學說加之意焉。

（1）性情說　古之言性理者，多分論性情，性善性惡，辨詰紛然，於情之本質及其效能，略無解釋也。安石則以性情爲一物，特內外之殊。善惡以致用爲斷，非性情中所有事也。其性情曰：

性情一也。世有論者曰：性善情惡。是徒識性情之名，而不知性情之實也。喜怒哀樂好惡欲未發於外而存於心，性也；喜怒哀樂好惡欲發於外而見於行，情也。性者情之本，情者性之用，故吾曰：性情一也。此七者人生而有之，接於物而後動焉。動而當於理，則聖也，賢也，不當於理，則小人也。彼徒有見於情之發於外者，爲外物之所累，而遂入於惡也，因曰情惡也，害性者情也。是曾不察於情之發於外，而爲外物之所感，而遂入於善者乎？蓋君子養性之善，故情亦善；小人養性之惡，故情亦惡。故君子之所以爲君子，莫非情也；小人之所以爲小人，莫非情也。……如其廢情，則性雖善，何以自明哉？誠如今論者之說，無情者善，則是若木石者尙矣。是以知性情之所須，猶弓矢之相待而用。若夫善惡，則猶中與不中也。

性者未發之假名，情者已著之實感。學者舍實而務虛，妄欲絕情以養性。安石則謂兩者特體用之殊，原非兩事，性純則情亦純，不得謂情爲性累。乃以弓矢之喻，明性情之相須。若夫善惡，猶之中與不中，是則弓矢之用，非本體所固具也。本此說以衡孟荀韓楊言性諸說，其紕繆可得言焉。原性曰：

韓子以仁義禮知信五者謂之性，而曰「天下之性惡焉而已矣。」五者之謂性而惡焉者，豈五者之謂哉？孟子以「惻隱之心，人皆有之，」因以謂人之性無不仁。就所謂性者，如其說必也，怨毒忿戾之心，人皆無之，然後可以言「一性無不善。」而人果皆無之乎？孟子以惻隱之心爲性者，以其在內也。夫惻隱之心，與怨毒忿戾之心，其有感於外而後出於中者，有不同乎？

荀子曰：「其爲善者僞也。」就所謂性者，如其說必也，惻隱之心，人皆無之，然後可以言善者僞也。爲人果皆無之乎？荀子曰：「陶人化土而爲埴，埴豈土之性也哉？」夫陶人不以木爲埴者，惟土有埴之性焉，烏在其爲僞也。

且諸子之所言，皆吾所謂情也，習也；非性也。楊子之言爲似矣，猶未出乎以習而言性也。古者有不謂喜怒哀惡欲情者乎？喜怒愛惡欲而善，然後從而命之曰：仁也，義也；喜怒哀惡欲而不善，然後從而命之曰，不仁也，不義也。故曰有情然後善惡形焉。然則善惡者，情之成名而已矣。孔子曰：「性相近也，習相遠也。」吾之言如此。

明性情並不可以善惡言，故曰：「習相遠，」而不可曰「情相遠。」善惡生於情之用，故情之成名而善惡形焉。以此釋四家之惑，宋元以後學者紛紛辨性之談，可以息其喙矣。

（2）論禮　性情無善惡，其見於行事也，可善可惡。今欲導人於善而遏其惡，則必有賴於禮焉。禮者順人之性情而爲之立制者也。禮論曰：

故禮始於天而成於人，知天而不知人則野，知人而不知天則僞，聖人惡其野而疾其僞，以是禮興焉。

夫斲木而爲之器，服馬而爲之駕，此非生而能者也，故必削之以斧斤，直之以繩墨，圓之以規，而方之以矩，束聯膠漆之，而後器適於用焉；前之以銜勒之制，後之以鞭策之威，馳驟舒疾，無得自放，而一聽於人，而後馬適於駕焉。由是觀之：莫不劫之於外，而服之以力者也。然聖人捨木而不爲器，舍馬而不爲駕者，固亦因其天資

之材也。

今人生而有嚴父愛母之心，聖人因其性之欲而爲之制焉；故其制雖有以強人，而乃以順其性之欲也。聖人苟不爲之禮，天下蓋將有慢其父而疾其母者矣；此亦可謂失其性也。得其性者以爲僞，則失其性者乃可以爲眞乎？

夫狙猿之形，非不若人也，欲繩之以尊卑，而節之以揖讓，則彼有趨於深山大麓而走耳；雖畏之以威而馴之以化，其可服邪？以謂天性無是，而可以化之使僞邪？則狙猿亦可使爲禮矣。

故曰：禮始於天而成於人。天則無是，而人欲爲之者，舉天下之物吾蓋未之見也。

禮始於天而成於人，故王者制作，必順人情。彼荀子以禮爲矯情之具，是知人而不知天；老子以禮爲忠信之薄，則知天而不知人者也。此其政治原理之根據，頗近盱江，故進而論法制，理財，教育諸端，莫不同於盱江也。

（3）論政　禮本於天而成於人，情尚屢遷，則禮制亦當因時適變，權事制宜，不必泥古人之迹象，津津以則古爲貴也。其夫子賢於堯舜論曰：

聖人之心，不求有爲於天下，待天下之變至焉，然後吾因其變而制之法耳。至孔子之時，天下之變備矣；故聖人之法，亦自是而後備也。易曰：「通其變，使民不倦。」此之謂也。

社會文化，積日以演進，民知通塞，亦隨時而改觀。聖人因其變而制之法，適其時而求其宜，故法制尚變通，不尚墨守。

此安石決心破除舊制，勵行新政之最大理由也。綜其創作新制，凡分數端：（註六）

（甲）理財　宋自眞宗之世，內有封禪郊祀之豪舉，外滋和戎安邊之異議，國用耗費，日益加甚。仁宗之世，契丹增幣，西夏輸將，養兵兩陲，費累百萬。宗室冗祿，視昔倍增。由是財政奇絀，三司仰屋，莫知所從。故安石施政，首重理財。其言理財之要義曰：「聚天下之人，不可以無財；理天下之財，不可以無義。夫以義理天下之財，則轉輸之勞逸不可以不均，用度之多寡不可以不通，貨賄之有無不可以不制，而輕重斂散之權不可以無術。」其最大之主旨，四言盡之矣。而其根據，則悉本周官，與李覯之說，若合符契。茲列舉之：

（子）制置三司條例司　熙寧二年，安石倡言：「周置泉府之官，以權制兼並，均濟貧乏，變通天下之財。後世惟桑弘羊劉晏粗合此意。今欲理財，當修泉府之法以收利權。」神宗納其說，乃置三司條例司，掌經書邦計，議變舊法，以通天下之利。以知樞密院陳升之及安石爲之。未幾，升之乃言：「條例者有司事爾，非宰相之職，宜罷之。」帝欲併歸中書，安石請以樞密副使韓絳代升之焉。三年，韓琦言：「條例司雖大臣所領，然止是定奪之所；今不關中書，而徑自行下，則是中書之外又有一中書也。」五月，罷歸中書。按宋初官制，計省獨立於政事堂——主民——樞密院——主兵——二府之外，稱三司。設三司使及副使，總掌鹽鐵，度支，戶部財政大計。條例司掌「經書邦計，議變舊法，」則新政中之財政監理機關也。其理財要旨，在「權制兼並，均濟貧乏，」則以社會政策爲施政之惟一埻的也。

（丑）青苗法　熙寧二年九月，行青苗法。初，陝西轉運使李參以部內多戍兵，而糧餉不足，令民自隱度麥粟

之歲，先貸以錢，俟穀熟還官，號青苗錢。經數年，廩有餘糧。至是，條例司請以諸路常平廣惠倉錢穀，依陝西青苗錢例，民願預借者給之。令出息二分，隨夏秋稅輸納，願輸錢者從其便。如遇災傷，許展至豐收日納。詔可，行之。先是，京東轉運使王廣淵言：「春農事興，而民苦乏，乞留本道錢帛五十萬貸貧民，歲可獲息二十五萬。」安石以爲與青苗法合，遂與之議行焉。按議行青苗法者，據周官泉府之制。其文曰：「凡民之貸者，與其有司辨而授之，以國服爲之息。」鄭玄釋之曰：「有司，其所屬吏也。與之別其貸民之物，定其賈以與之。……『以國服爲之息，』以其於國服事之稅爲息也。於國事受園廛之田，而貸萬泉者，則朞出息五百。王莽時，民貸以治產業者，但計贏所得，受息無過歲什一。」李覯周禮治太平論曰：「貸本以治生，所以抒貧窶而鉗兼並，養民之政，不亦善乎！」緣安石立法之意，非惟足以待凶荒之患；且俾天下農民得趨時赴事，兼并者不得乘其急以邀倍息。性質大類今世官辦之「勸業銀行，」誠「制兼并，濟貧乏」之善策也。顧當時非議之者甚衆，馬端臨文獻通考市糴考綜其說曰：「青苗錢所以爲民害者三：曰，徵錢也；取息也；抑配也。今觀條例司所請曰：『隨租納斗斛，如以價貴，願納錢者聽。』則未嘗專欲徵錢也。曰：『凡以爲民，公家無利其入。』則未嘗取息也。曰：『願給者聽。』則未嘗抑配也。」準斯以言，是青苗之害，由於胥吏因緣爲姦，非新法本身之過也。

（寅）均輸法　熙寧二年，制置三司條例司言：「今天下財用無餘，典領之官，拘於弊法，內外不相知，盈虛不相補。諸路上供，歲有常數，豐年便道，可以多致，而不能贏；年儉物貴，難以供億，而不敢不足。遠方有倍徙之輸，中都有

半價之糴。徙使富商大賈，乘公私之急，以擅輕重斂散之權。今發運使實總六路之賦入，而其職以制置茶鹽礬酒稅爲事，軍儲國用，多所仰給。宜假以錢貨，資其用度，周知六路財賦之有無，而移用之。凡糴買稅斂上供之物，皆得徙貴就賤，用近易遠。令預知中都帑藏年支見在之定數，所當供辦者，得以從便變易蓄買，以待上令。稍收輕重斂散之權，歸之公上，而制其有無，以便轉輸，省勞費，去重斂，寬農民。庶幾國用可定，民財不匱。」詔令本司具條例以聞，而以發運使薛向領均輸平準事。按均輸之制，所以通天下之貨，懋遷有無，以便轉輸，藉資調劑。亦周官「制地貢」之遺意也。夏官職方氏周禮云「制其貢各以其所有。」鄭玄注：「國之地物所有。」賈公彥疏：「諸侯……得稅，大國半，次國三之一，小國四之一，皆市取當國所有，以貢於王。……故鄭云：『國之地物所有』也。」又地官士訓：「掌道地慝以辨地物，而原其生以詔地求。」鄭注：「辨其物者，別其所有所無，原其生，生有時也。以此二者供王之求也。地所無及物未生則不求也。」李覯曰：「地所有而官不用，則物必賤；地所無而反求之，則價必貴。況天時所不生，則雖有如無矣。買賤賣貴，乘人之急，必封倍蓰之利者，大賈蓄家之幸也。爲民父母，奈何不計本末，罔農夫以附商賈：」蓋宋人稅額，雖不須苛，而其徵收之方，有「支移」「折變」各法，擾民特甚。支移者，歲輸本有常處，而以有餘補不足，則移此輸彼，移近輸遠之謂。折變者，歲入本有常物，因一時所須，變而取之，使其直輕重相當，以相折算也。支移之制，本求變通。後則視戶等之高下，以定道里之遠近，不願支移者，加輸「道里腳價。」則於正稅之外，加課運送之費矣。折變初制，以納月初旬，估中價準折。及其弊也，非法折變，既以絹折錢，又以錢折麥。以絹較錢，錢倍於絹；以錢較麥，麥倍於

錢。展轉增加，民無所訴。明乎此，始知均輸之制，是防移折之弊，法至良意至美也。而當時反對者如蘇軾李常等，率言「賤賣貴買，與商賈爭利，」於「平準」「均輸」之辨，尚未能憭，妄事阻撓，其蒙昧爲何如哉？（註七）

（卯）市易法　熙寧五年詔曰：「天下商旅物貨至京，多爲兼幷之家所困；宜出內藏庫錢帛，選官於京師，置市易務。」先是魏繼宗上言：「京師百貨所居，市無常價，貴賤相傾。富能奪，貧能與，乃可以爲天下。」於是中書奏，在京師市易務，遇有客人物貨出賣不行，願賣入官者，許至務中投賣，平其價，先支官錢買之。如願易官物者聽。如欲抵當，則度其值而貸之貲，限期使償。半年出息一分，一年二分，過期不輸息，每月加罰百分之二。按此卽周官「斂賒」，漢人「平準」之制，所以制物價之低昂，使商賈不得操縱而病民也。周官司市職云：「以泉府同貨而斂賒。」鄭注：「同共也。同者謂民貨不售，則爲之斂而買之；民無貨則賒貰而予之。」又「泉府掌以市之征布，斂市之不售，貨之滯於民用者，以其賈買之；物揭而書之，以待不時而買者。買者各從其抵。都鄙從其主，國人郊人從其有司，然後予之。」鄭司農云：「物揭而書之，書其賈，揭，揭著其物也。不時買者，謂急求者也。抵，故賈也，主者，別治大夫也。然後予之，爲封符信然後予之。」謂隨時收買滯貨，後仍依原價出售，既不加值，故須其主者有司符信文書爲之保證，然後予之也。李覯曰：「天之生物而不自用，用之者人；人之有財而不自治，治之者君。君不理則權在商賈。商賈操市井之權，斷民物之命。緩急人之所時有也。雖賤，不得不賣，裁其價太半，可矣；雖貴，不得不買，倍其本什百，可矣。如此，蚩蚩之氓何以能育？是故不售之貨則斂之，不時而買則與之；物揭而書，使知其價，……皆所以紓貧窶而鉗並兼也。」漢桑弘羊

置平準於京師，都受天下委輸，大農諸官盡籠天下之貨物。使富商大賈無所牟大利，物價不得騰躍。蓋國家實行專賣，使分配得當，物價平衡，豪強不得操縱於其間也。昔管仲言輕重之術，旨在富國，而安石則在濟民。故熙寧五年，出內藏庫及京東路錢爲市易，本共一百八十七萬緡，至九年，中書言，市易息錢，并市利錢，僅總收百三十三萬二千緡有奇。虧公帑以便天下，而反對者猥云「人皆怨謗，」不知其所怨謗者何也？觀鄭俠進流民圖狀言：「自市易法行，商旅頓不入都。競由都城北經過河北陝西，西北客之過東南者亦然。」然則怨謗出於此輩而非民衆，讀史者宜分別觀之矣。

（辰）免役法　熙寧二年條例司言：「考合衆論，悉以使民出錢僱役爲便。即先王之法，致民財以祿庶人在官者之意也。願以條目付所遣官分行天下，博盡衆議。」奏可，於是頒其法天下。天下土俗不同，役重輕不一，民貧富不等，從所便爲法。凡當役人戶，以等第出錢，——是家貲貧富，分爲五等——名「免役錢。」其坊郭等第戶，及成丁單女戶，寺觀品官之家，舊無色役而出錢者，名「助役錢」。凡數錢先視州若縣應用僱直多少，而隨戶等均取。僱直既已足用，又率其數，增取二分，以備水旱，欠缺雖增，毋得過二分，謂之「免役寬剩錢。」蓋近於今之人口稅，而其辦法，又大類今世之「所得稅」也。考古代人民疾苦，無過力役。三司使韓絳言其害曰：「差役之法，重者衙前，多數破產。次則州役，亦須重費。向聞京東有父子二丁將爲衙前，父告其子云：『吾當求死，使汝曹免凍餒。』自經而死。又聞江南有嫁其祖母及與母析居以避役者。此大逆人理，所不忍聞。」司馬光亦言：「置鄉戶衙前以來，民益困乏，不敢

營生，富者反不如貧，貧者不敢求富。嘗行於村落，見農民生具之微，而問其故，皆言不敢爲也。今欲多種一桑，多置一牛，蓄二年之糧，藏十匹之帛，鄰里已目爲富戶，指抉以爲衙前矣。况敢益田疇，葺閭舍乎？」當時人民之憔悴於虐政，實非言語所能形容。微安石毅然改革，孰能救生靈於水火而登諸衽席者哉。此實歷史上之一德政也。而反對之者尙振振有辭，是誠何心哉！

（巳）農田水利　熙寧二年，分遣諸路常平官，使專領農田水利事。吏民能知土地種植之法，陂塘圩埠堤堰溝洫之利害者，皆得自言。行之有效，隨大小酬賞。由是興修水利，起熙寧三年至九年，府界及諸路，凡一萬七百九十三處，爲田三十六萬一千一百七十八頃有奇。其浚黃河汴河及保州塘濼等，興修水利，功垂八口。乃反對之者又曰：「宋恃河以捍虜，恃汴以通食，恃塘濼以安邊。安石乃於根本之地，數出高奇之策以動之，其罪大矣。」不知國富而後可以圖強，足兵必先足食。決水淤田，既可以省漕食；且溝渠錯雜，亦足以限戎馬。迂儒安常習故，非惟不知水利，且並國防而不明也。

（午）方田均稅　熙寧五年，重修定方田法，八月，詔司農以均稅條例幷式頒之天下，以東西南北各千步，當四十一頃六十六畝一百六十步爲一方。歲以九月，縣委令佐，分地計量。隨陂原平澤而定其地，因赤淤黑壚而辨其色。方量畢，以地及色，參定肥瘠，而分五等以定稅則。至明年三月畢，揭以示民。一季無訟，卽書戶帖連莊帳付之，以爲地符。均稅之將，各以其租額稅數爲限，凡越額增數皆禁之。若瘠鹵不毛，及衆所食利山林陂塘路溝墳墓皆不立稅。

凡田方之角，立土爲峯，植其野之所宜木，以封表之。有方帳，有莊帳，有甲帖，有戶帖，其分煙析生典賣割移，官給契，縣置簿，皆以今所方之田爲正。令既具，乃以濟州鉅野尉王曼爲指教官，先自京東路行之，諸路倣焉。八年，帝知官吏奉行，多致騷擾，詔罷方田。天下之田已方而見於籍者，至是二百四十八萬四千三百四十有九頃。此安石整理田賦之政策也。特以推行不得其人，致不數年而罷，至可惜矣。

統觀安石理財之方，行青苗以濟貧困，置均輸以便貢賦，立市易以防兼並，免差役以紓民力，興水利以廣種植，定方田以均稅率。凡此皆所以均貧富，通有無，使商賈不得操縱，衆庶得遂其生，而國計亦蒙其大利。視後之社會政策，實多符合。其計慮之周詳，操術之美備，有足多焉。

（乙）制軍　宋室初興，燕雲十六州已沒於契丹，從此西夏遼金，累葉侵陵，割地輸金，日不暇給，故太宗以還，莫不以養兵備邊，聚財雪恥爲急務。顧兵額日增，軍需益重，歲費所支，三分居二，而將驕士惰，坐靡餉糈，徒耗國帑，不堪一戰。憂時之士，屢以爲言，舉國皇皇，竟無長策。神宗奮然更張，首議銷併。詔諸路監司，察州兵揀不如法者按之；不任禁軍者降廂軍，不任廂軍者免爲民。歲有裁減，爲數滋衆，其所采者，安石省兵之策也。然安石立制，非僅淘汰舊軍，尤任訓練新軍。綜其計議，述之如左：

（子）將兵法　熙寧七年，始詔總開封府畿京東西河北路兵，分置將副，共四十二將。元豐四年，更詔團結東南路諸軍，亦如京畿法，共十三將。凡諸路將，各置副一人。東南兵三千人以下，惟置單將。凡將副皆選內殿崇班以上

嘗歷戰陣親民者充之。亦詔監司奏舉。又各以所將兵多寡，置部將，隊將，押隊使臣各有差。又置訓練官，次諸將佐。春秋都試，擇武力士，凡千人選十人，以名聞而待旨解發。其願留鄉里者勿強遣，此將兵之法也。宋初懲唐五代藩鎮之禍，分遣禁旅，戍守邊地，率一二年而更。使將不得專其兵，而兵亦不至驕惰。及承平既久，方外郡國無復如曩時之難制；而禁旅更戍，尙循其舊，新故相仍，交錯旁午，相屬於道。議者以爲更番迭戍，無益於事；徒使兵不知將，將不知兵，緩急恐不可恃。神宗即位，慨然更制。部分諸路將兵，總隸禁旅，使兵知其將，將練其士卒，平居訓厲蒐擇，無復出戍，外有事而後遣焉。此將兵法之所以興也。

（五）保甲法　熙寧初，安石欲變募兵而行保甲，神宗從其議。三年，詔畿內之民，十家爲一保，選主戶有幹力者一人爲保長；五十家爲一大保，選一人爲大保長；十大保爲一都保，選爲衆所服者爲都保正，又以一人爲之副。應主客戶兩丁以上，選一人爲保丁。每一大保，夜輪五人警盜。同保犯法，知而不告者同坐罪。既行之畿甸，遂推之五路，以達於天下。時特聯比其民，以備盜賊，相保任而已，尙未肄以武事也。四年，乃詔畿內保丁肄習武事。歲農隙，所隸官期日於要便鄉村都試騎步射，分別等第，爵賞有差。時雖使之習武藝，而未番上也。五年，因曾布言：「近日保戶數以狀詣縣，願分番隸巡檢司。」於是詔主戶保丁願上番於行巡檢司者，十日一更，月給口糧薪菜錢，分番巡警。六年，詔京畿保甲隸司農寺。八年，改隸兵部，其政令則聽於樞密院。至是遂以新制之民兵替代舊制之募兵矣。周官「小司徒令萬民之卒伍而用之。五人爲伍，五伍爲兩，四兩爲卒，五卒爲旅，五旅爲師，五師爲軍。」李覯曰：「凡民在鄉，則五

家爲比，家出一人，故在軍五人爲伍，比長因爲伍長。五比爲閭，故五伍爲兩，閭胥因爲兩司馬。四閭爲族，故四兩爲卒，旅師因爲卒長。五旅爲黨，故五卒爲旅，黨正因爲旅師。五黨爲州，故五旅爲師，州長因爲師帥。五州爲鄉，故五師爲軍，鄉大夫因爲軍將。士不特選，皆吾民也。將不改置，皆吾吏也。有事則斂之於行陣，事已則歸之於田里，無招。收。之。煩。而。數。不。闕，無稟。給。之。費。而。食。自。飽。故曰：先王足兵而未嘗有兵也。壘壁以聚之，倉庫以生之，羣眠類坐而不徒，補死塡亡之不暇。故曰：後世有兵而未嘗足兵也。管仲相齊桓公，作內政而寓軍令焉，故卒伍定乎里，而軍政成乎郊。連其什伍，居處同樂，死生同憂，禍福共之；故夜戰則其聲相聞，晝戰則其目相見，緩急足以相死。其教已成，外攘夷狄，內尊天子，以安諸夏。然則鄉軍之法，固嘗試矣。」比較募兵民兵之利弊，昭然若揭。安石新法之得失，不待繁言而大明矣。

（寅）保馬法　保甲養馬之法，自熙寧五年始。先是，中書省樞密院議其事，文彥博吳充言：「國馬宜不可闕。今法，馬死者責償，恐非民願。」安石以爲令下而京師投牒者已千百戶，決非出於歐迫，持論益堅。五月，詔開封府界諸縣，願牧馬者聽。仍以陝西所市馬選給之。六年，曾布等承詔上其條約：凡五路義勇保甲願養馬者戶一匹，物力高願養二匹聽。皆以監牧見馬給之。或官與其直，令自市，毋或彊與。府界毋過三千匹，五路毋過五千匹。襲逐盜賊外，乘越三百里者有禁。在府界者，免輸糧草二百五十束，加給以錢布。在五路者，歲免折變緣納錢。三等以上，十戶爲一保，四等以下，十戶爲一社，以待病斃補償者。保戶馬斃，保戶獨償之；社戶馬斃，社戶半償之。歲一閱其肥瘠，禁苛留者，凡十有四條。先從府界頒焉。五路委監司，經略司，州縣更度之。於是保甲養馬行於諸路矣。蓋欲蓄馬於民間，免市馬於

戎狄，聚馬於官府，亦周官田賦出戎馬兵車之遺制也。宋都中原，北邇胡戎，國防之需，兵騎爲先，保甲有馬，平時可以習戰，有事可以禦侮。且免輸糧草，加給錢布，費用減省而馬數大增，公私兩便，宜乎人民之樂從也。

（甲）軍器監　宋初器甲之制，其工署有南北作坊院，有弓弩院，諸州皆有作坊，皆役工徒，而限其常課。仁宗，詔減諸路歲造兵器之半，由是京師所製多不鋒利。神宗頗欲利戎器，而患有司苟簡。王雱上疏曰：「方今外禦邊患，內禦盜賊，而天下歲課弓弩甲冑入充武庫者以千萬數，乃無一堅好精利，實可爲備者。臣嘗觀諸州作院，兵匠乏少，至拘市人以備役。所作之器，但形式而已。武庫之吏，計其多寡之數而藏之，未嘗責其實用；故所積雖多，大抵敝惡。夫爲政如此，而欲抗威決勝，外攘內修，未見其可也。……莫若更制法度，斂數州之作，聚爲一處，若今之『錢監』之比，擇知工事之臣，使專其職，且募天下良工，散爲匠師，而朝廷內置工官以總制其事。察其精窳而賞罰之，則人人務勝，不加責而皆精矣。」帝納其說，乃於熙寧六年，置軍器監，總內外軍器之政。先是軍器領於三司，至是罷之，一總於監。凡產材州，置都作院。凡知軍器監利害者，聽詣監陳述。於是吏民獻器械法式者甚衆。是歲，又置內弓箭南庫。軍器監奏，遣使以利器頒諸路作院爲式焉。

右述新法軍政大綱，部分諸路以隸將兵，聯比其民以爲保甲，獎勵民牧以備馬政，整頓軍械以儲戎器。使新法人行，生聚教訓，期之十年，則國威大震，遼金之禍，或冀幸免。奈司馬光文彥博輩，羣起非難，終致良法不行，而宋室日就危亡。此一代存亡所繫之至大關鍵，未容忽視者也。（註八）

(丙)教育　宋承五代衰亂,學校荒蕪,形式粗備,略無可言。慶曆中,內建大學,又詔州縣立學。教育事業,方見萌芽。而當時取士,多由制科。安石主廢除科舉,興建學校,使天下學者,皆受美備之教育也。然舊制相沿,驟難盡革,不得不謀漸次更張,曲折以赴其節。故其乞改科條制劄子曰:

古之取士,皆本於學校,故道德一於上者,習俗成於下,其人材皆足以有爲於世。自先王之澤竭,教養之法無本,士雖有美材,而無學校師友以成就之,議者之所患也。今欲追復古制以革其弊,則患於無漸。宜先除聲病對偶之文,使學者得以專意經義,以俟朝廷興建學校,然後講求三代所以教育選舉之法,施於天下,庶幾可復古矣。

蓋必俟學校振興,而後方能廢除科舉,方免青黃不接之虞。而其過渡辦法,則必先改進試士之方。其取材篇曰:

必欲得人稱職,不失士,不謬舉,宜如漢左雄所議,「諸生課家法,文吏課牋奏」,爲得矣。所謂文吏者;不徒苟尙文辭而已;必也通古今,習禮法,天文人事,政教更張;然後施之職事,則以詳平政體,有大議論,使以古今參之是也。所謂諸生者,不獨取訓習句讀而已;必也習典禮,明制度,臣主威儀,時政沿襲;然後施之職事,則以緣飾治道;有大議論,則以經術斷之是也。

以今準古:今之進士,古之文吏也;今之經學,古之儒生也。然其策進士,則但以章句聲病,苟尙文辭,類皆小能者爲之。策經學者,徒以記問爲能,不責大義,類皆蒙鄙者能之,使通才之人,或見贅於時;高世之士,或見排於

俗。故屬大者至相戒曰：「涉獵可爲也，誣豔可尚也，於政事何爲哉？」守經者曰：「傳寫可爲也，誦習可勤也，於義理何取哉？」故其父兄勗其子弟，師長勗其門人，相爲浮豔之作，以追時好而取世資也。何哉？其取舍好尚如此，所習不得不然也。

故才之不可苟取也久矣！必若差別類能，宜少依漢之牘奏家法之義。策進士者若曰：「邦家之大計何先？治人之要務何急？政教之利害何大？安邊之計策何出？」使之以時務之所宜言之，不直以章句聲病累其心。策經學者宜曰：「禮樂之損益何宜？天地之變化何如？禮器之制度何尚？」各傳經義以對，不獨以記問傳寫爲能。然後署之甲乙以升黜之，庶其取舍之鑑灼於目前。……故學者不習無用之言，則業專而修矣；一心治道，則習貫而入矣。

改革科舉之弊，在使學者通古今之變，識當世之務，不徒以文辭章句擅長，庶幾人才足爲世用。此特一時權宜之策耳。安石本旨，仍以廣設學室爲造就人才之惟一途徑。其教育宗旨，重在三端：

一曰：尚實用　觀其上仁宗言事書曰：

方今州縣雖有學，取牆壁具而已；非有教導之官，長育人才之事也。惟太學有教導之官，而亦未嘗嚴其選。朝廷禮樂刑政之事，未嘗在於學，學者亦漠然自以爲禮樂刑政爲有司之事，而非己所當知也。學者之所教，講說章句而已。講說章句，非古者教人之道也；近歲乃始教之以課試之文章。夫課試之文章，非博誦強學窮日

之力則不及其能工也，大則不足以用天下國家，小則不足以爲天下國家之用；故雖白首於庠序，窮日之力以帥上之教，及使之從政，則茫然不知其方者皆是也。

學非所用，用非所學，教育徒爲粉飾太平之具文。人才何俾於世道，世亦何貴造此無限之散材也？蓋安石感於發憤革新而人才不足用，故欲以推廣學校爲其實行新政之始基也。

二曰求專門：上仁宗言事又曰：

今之教者非特不能成人才而已，又從而困苦毀壞之，使不得成才者，何也？夫人之才成於專而毀於雜，故先王之處民才，處工於官府，處農於畎畝，處商賈於肆，而處士於庠序；使各專其業而不見異物，懼異物之足以害其業也。所謂士者又非特使之不得見異物而已，一示之以先王之道，而百家諸子之異說皆屛之而莫敢習者焉。今士之宜學者天下國家之用也。今悉使置之不教，而教之以課試之文章，使其耗精疲神窮日之力以從事於此；及其任之以官也，則又悉使置之，而責之以天下國家之事。夫古之人以朝夕專其業於天下國家之事，而猶才有能有不能；今乃移其精神，奪其日力，以朝夕從事於無補之學；及其任之以事，然後卒然責之以爲天下國家之用，宜其才之足以有爲者少矣。臣故曰：非特不能成人之才，又從而困苦毀壞之，使不得成才也。

人才就學之日短，用世之日長，非專攻精治，其所成就者幾何？學貴專門，斯誠然矣。惟曰：「非特使之不見異物，百家

諸子之異說皆屏之而莫敢習。」則李斯「別黑白定一尊」之見解，亦法家之陳說也。

三曰兼文武　上仁宗書又曰：

先王之時，士之所學者文武之道也。士之才有可以爲公卿大夫，有可以爲士，其才之大小宜不宜則有矣；至於武事，則隨其才之大小，未有不學者也。故其大者，居則爲六官之卿，出則爲六軍之將也；其次則比閭族黨之師，亦皆卒兩師旅之帥也。故邊疆宿衛皆得士大夫爲之，而小人不得奸其任。今之學者以爲文武異事，吾知治文事而已；至於邊疆宿衛之任，則推而屬之於卒伍。往往天下姦悍無賴之人，苟其才行足自託於鄉里者，亦未有肯去親戚而從召募者也。邊疆宿衛，此乃天下之重任，而人主之所當愼重者也。……今乃於夫天下之重任，人主所當至愼之選，推而屬之姦悍無賴，才行不足自託於鄉里之人，此方今所以譊譊然常抱邊疆之憂，而虞宿衛之不足恃以爲安也。

天下學者不聞軍旅之陳，舉以執兵爲可恥；一遇國家多難，竟以邊疆宿衛之責，託之獷悍無賴之徒；此安石之所痛心疾首，力求根本改革而未能也。

（3）結論

統觀安石學說，究其原於性情，推其用於禮樂刑政，理財練兵造士三者，施政之宏綱；「經世致用」一言，立學之本旨。此其體用兼賅，本末畢具，求之當代，實罕其倫。余洛蜀諸子，吹毛求瘢，百端詆娸，逞一時意氣之爭，忽國家百

年之計。卒致新政次第罷免，而宋室亦日就危亡，惜哉惜哉」推諸人力排王學之故，則純由學術思想之相反對，其異同可得而述焉。

（甲）保守說與變通說之異　司馬光史學家也，其見歷代政治，多因仍舊貫，故反對改作至力。光製資治通鑑進讀，至曹參代蕭何事。神宗曰：「漢常守蕭何之法，不變可乎？」對曰：「寧獨漢也，使三代之君，常守禹湯文武之法，雖至今存可也。漢武取高祖約束紛更，盜賊半天下。元帝改孝宣之政，漢業遂衰。由此言之，祖宗之法，不可變也」呂惠卿言「先王之法，有一年一變者，正月始和，布法象魏是也。有五年一變者，巡守考制度是也。有三十一變者，刑罰世輕世重是也」。光曰「布法象魏，布舊法也。諸侯變禮易樂者，王巡守則誅之，不自變也。刑新國用輕典，亂國用重典，是為世輕世重，非變也。且治天下譬如居室，敝則脩之，非大壞不更造也」狃於安常習故，不知通變之義也，安石非禮之禮曰「古之人以是為禮，而吾今必由之，是未必合於古之禮也；古之人以是為義，而吾今必由之，是未必合於古義也。夫天下之事，其為變豈一乎哉？固有迹同而實異者矣。今之人諰諰然求合於其迹，而不知權時之變，是則所同者古人之迹，而所異者其實也。事同於古人之迹而異於其實，則其為天下害莫大矣。此聖人所以貴乎權時之變者也」則貴因時制宜。此其思想之不同者一也。

（乙）自然主義與人為主義之異　司馬光擬易太玄而作潛虛，謂「萬物皆祖於虛，虛者物之府。」主老子之無為主義者也。其迂書無為贊曰：「治心以正，保躬以靜，進退有義，得失有命。守道在己，成功在天。夫復何為，莫非

自然。」王則曰：「知愚勇怯，貴賤貧富，天之分也；君明，臣忠，父慈，子孝，人之分也。僭天之分，必有天災；失人之分，必有人殃。堯舜禹湯文武勤勞天下，周公輔相致太平，孔子以詩書禮樂教洙泗，顏淵簞食瓢飲，安於陋巷，雖德業異守，出處異趣，如此其遠也，何嘗舍其分而妄為哉？」絕四曰：「聖人之為善，豈有異乎其間哉？事至而應之以禮耳。」綜其意主守分，主無意，皆戒人為而尚自然者也。安石「論老子」則曰：「道有本末。本者出之自然，不假乎人之力而萬物以生也；末者涉乎形器，故待人力而後萬物以成也。夫其不假人之力而萬物以生，則是聖人可以無言也無為也；至乎有待於人力而萬物以成，則是聖人之所以不能無言也無為也。故昔聖人之在上而以萬物為己任者，必制四術焉。四術者禮樂刑政是也。所以成萬物者也。聖人惟務修其成萬物者，不言其生萬物者，蓋生者尸之於自然，非人力之所得與矣。」斯欲以人力裁天，而以有為為務，此其思想之不同者二也。

（丙）惟心論與惟實論之異　司馬光主惟心論者也，其迂書學要曰：「學者所以求治心也。學雖多而心不治，何以學為？」回心曰：「或問子能無心乎？迂叟曰，不能。若夫回心則庶幾矣。何謂回心？曰去惡而從善，舍非而從是，人或知之而不能徙，以為如制駻馬，如斡磻石之難也。靜而思之，在我而已。如轉戶樞，何難之有？」言至淺陋，不足以比周邵諸家。乃其治心曰：「小人治迹，君子治心。」徑以留心跡象者為小人，高談心性者為君子。不知性命之辨，純屬想像之談；形器之事，乃有實跡可據。世人舍制度文物之大，而務窮性命道義之微，談空覈玄，課寂叩虛，終亦無所獲而已。故安石曰：「天道之自然者又何預乎？惟其涉乎形器，是以必待人之言也，人之為也。」又曰：「老子者獨不

然。以爲涉乎形器者皆不足言也，不足爲也，故祇去禮樂刑政，而惟道之稱焉，是不察於理而務高之過矣。」徵實異於憑虛，此其思想之不同者三也。

（丁）正誼派與實利派之異　宋史司馬光傳載神宗時，河朔旱，傷國用不足，乞南郊勿賜金帛。詔學士議，光與安石同見。光曰：「救災節用，宜自貴近始，可聽也。」安石曰：「國用不足，非當世急務，所以不足者，以未得善理財者故也。」光曰：「善理財者不過頭會箕斂爾。」安石：「不然。善理者不加賦而國用足。」光曰：「天下安有此理？天地所生財貨百物，不在官則在民。彼設法奪民，其害乃甚於加賦。此蓋桑弘羊欺武帝之言，太史公書之以見其不明耳。」爭議不已。詳兩家之辨，光諱言理財，主孟子「何必曰利，」董仲舒「正誼不謀利」之說者也。安石答曾公立書則曰：「孟子所言利者，爲利吾國——如曲防遏糴——利吾身耳。至狗彘食人食則檢之，野有餓莩則發之，是所謂政事。政事所以理財，理財乃所謂義也。一部周禮，理財居其半，周公豈爲利哉？」蓋理天下之財，以利天下之人，斯理財即所以爲義。此其學本周官，非迂闊腐儒所能幾及。此其思想之不同者四也。

歷觀前世，國家每當變革之際，必多流言阻撓新治。雖曰，「凡民可與樂成，難與圖始。」亦由儒者習見，保守而不知變通，蹈虛而不求實際，任自然而忽人事，言道義而昧實利，雖遇英斷之主，強毅之臣，而良規碩畫，終不得行，富強之效，乃不可期。彼僻在沙漠之北者，反挾其知勇以游食於上國，而社稷卒至邱墟。悲夫，此一代興亡之絕大關鍵！學術思想之關係世運，豈不重哉！

（註一）荀子勸學篇。

（註二）詳拙著諸子通誼中訂法篇。

（註三）荀子性惡篇說：

（註四）禮論六曰：「韓退之請性之品有三：上焉者善也，中焉者善惡混也，下焉者惡而已矣。今觀退之之辨，誠爲得也。」

（註五）王氏著書，據馮雲濠說：「尚有臨川集百卷，後集八十卷，易義二十卷，洪範傳一卷，詩經新義三十卷，左傳解一卷，禮記要義二卷，孝經義一卷，論語解十卷，孟子解十四卷，老子註二卷。」按三經新義中之周官義安石自撰，書義詩義出其子雱及門人手。今集中惟見三書之敍及周官義而已。

（註六）王氏新政各則，參看宋史本傳，職官志一，食貨志上下，兵志，文獻通考國用考，市糴考，田賦考，職役考，兵考，續通鑑綱目神宗紀，宋史紀事本末王安石變法，臨川文集乞制置三司條例，上五事劄子，胡鈞中國財政史，胡適李覯學說，梁啓超王荊公傳。

（註七）至道天禧之際，折變及移輸比壤者，視當時所須，一時變通，本非常制。惟行之既久，弊竇繁興，至哲宗時，分別戶等，定輸送之遠近，不願輸者納道里腳價，徽宗崇寧中，凡不支移者特增腳錢，斗爲錢五十六，比元豐正稅之數，而反覆紐折，數倍於昔。農民至鬻牛易產猶不能給。且下等之戶，各免支移，估值既高，更益腳費，視富戶反重。因之逋負者所在多有。大觀二年，乃詔所輸地里腳價不及斗者免之，第五等戶稅不及斗者支移皆免，其弊乃得以稍減。若夫折變，及後世折色之所本。初本視歲之豐凶，定物價之低昂，官吏不得私其輕重。奈姦吏雖嚴申禁令，而有司終不能格其弊。至南渡後，其害益盛。使安石均輸之法得行，何至病民若是之甚哉！

（註八）元豐八年四月，宋哲宗嗣位，司馬光乞罷保甲，五月，再請，監察御史王巖叟等又極言之，十月，遂詔罷。兵制日壞，國步日蹙，不三十年，遂有徽欽之禍，而北宋亡矣。

本章參考書

宋史歐陽修傳，李覯傳，王安石傳，司馬光傳，及職官，食貨諸志。

宋元學案中廬陵學案，涑水學案，荊公新學案。

歐陽文忠公全集一百卷，附錄五卷。

四部叢刊影元刊本。

直講李先生文集三十七卷，外集三卷，門人錄一卷。

四部叢刊影明成化本。康熙四年，李氏刊本名盱江集。

臨川先生文集一百卷，目錄二卷。

四部叢刊影明嘉靖三十九年撫州刊本。

清蔡上翔王荊公年譜二十五卷，雜錄二卷。

自刊本。

胡適李觀學說，胡適文存中。
梁啓超王荊公傳，飲冰室叢書中。

第十二章　朱熹之綜合學說

(一)傳略及著書

朱熹字元晦，一字仲晦，亦稱晦翁，世徽州婺源人。父松仕閩，以南宋高宗建炎四年，生熹於南劍之尤溪。寧宗慶元六年卒。(西紀一一三〇——一二〇〇)享年七十有一。十八貢於鄉。明年中進士第，主泉州同安簿。孝宗即位，詔求直言，熹上封事，言：「聖躬雖未有失，而帝王之學，不可以不講；朝政雖未有闕，而修攘之計，不可以不豫。利害休戚雖不可徧以疏舉，而本原之地，不可以不加之意。陛下毓德之初，親御簡策，不過諷誦文辭，吟詠情性。比年以來，欲求大道之要，又頗留意於老子釋氏之書。記誦詞藻，非所以探淵源而出治道；虛無寂滅，非所以貫本末而立大中。帝王之學，必先格物致知，以極夫事物之變；使義理所存，纖悉畢照；則自然意誠心正，而可以應天下之務。」次言：「今日之計，不過修政事，攘夷狄。然計不時定者，講和之說疑之也。願罷和議為修攘之計。」次言：「四海利病，係斯民之休戚，斯民休戚，係守令之賢否。監司者守令之綱；朝廷者監司之本。欲斯民之得其所，本原之地，亦在朝廷而已。今之監司姦贓狼籍，肆虐以病民者，莫非宰執臺諫之親舊賓客，其尚在勢者豈無其人？顧陛下無自知之耳。」帝得疏，大

動。召對，除武學博士，充樞密院編修官。會時相主和，力辭不就。尋丁內艱，歸。家居二十年，三辭朝命，淳熙五年，以薦，召知南康軍。四辭不得命，乃赴郡，興利除害，汲汲如不及；尤以厚人倫，美教化為首務。數詣郡學，引進士子，與之講論。奏復白鹿洞書院遺址，與諸生質疑問難，不倦，風教大行。十四年，除提點江西刑獄。十五年，入奏對，除兵部郎官，以足疾，乞祠本部。林栗嘗與熹論易西銘不合，劾熹本無學術，徒竊張載程頤緒餘，謂之「道學」，所至輒攜門生數十人，妄希孔孟歷聘之風，邀索高價，不肯供職，其偽不可掩。乃令依舊職江西提刑。辭免。葉適上疏與栗辨，乃黜栗知泉州，除熹直寶文閣。又辭。始熹嘗以口陳之說，有所未盡，乞具封事，投匭以進，反復數千言。疏入，夜漏下七刻，帝已就寢，亟起，秉燭讀之，終篇。明日，除崇政殿說書，力辭。光宗即位，除知漳州，潭州。寧宗即位，再召之。時韓侂胄浸用事，上疏力斥左右竊柄之失。侂胄大憾，深傾之。立朝四十日而罷。憸人乘之，羣攻偽學日急，致正士無所容其身。從游之士特立不懼者，密相從問學；次者屏伏邱壑，依阿巽懦者更名他師；甚者變易衣冠，狎游市肆，以自別其未嘗學問知理義也。而熹日與諸生講學不休。或勸其謝遣生徒者，笑而不答；有以書諫者，答曰：「放流竄殛，久置度外。諸生遠來，無可遣去之理。朝廷必有行遣，亦須待到奉行。若仰人鼻息為舒慘，則方寸之間長戚戚矣。」比寢疾，猶力為學者講太極西銘之恉，丁寧以堅苦學問為勉，整衣冠就枕而逝。家故貧，少依父友劉子羽，寓建之崇安；後徙建陽之考亭，簞瓢屢空，晏如也。諸生之自遠而至者，豆飯藜羹，率與之共。往往稱貸於人以給用，而非其道義，則一介不取也。其為學：大抵窮理以致其知，反躬以踐其實，而以居敬為主。嘗謂：「聖賢道統之傳，散在方冊。聖賢之旨不明，而道統之傳始晦」。於是竭

其精力以研經訓。所著書，有易本義，啓蒙，蓍卦考誤，詩集傳，大學，中庸章句。或問，論語，孟子集註，太極圖，通書，西銘解，楚辭集註及辨證，韓文考異。所編次有論語，孟子集議，孟子指要，中庸輯略，孝經刊誤，小學集註，通鑑綱目，宋名臣言行錄，家禮，近思錄，河南程氏遺書，伊洛淵源錄，延平答問。又有儀禮經傳通解未脫稿。平生爲文凡一百卷，生徒問答凡八十卷，別錄十卷。（註一）

（二）師承及其學派

黃榦爲熹行狀曰：「先生自少厲志聖賢之學，自韋齋得中原文獻之傳，聞河洛之學，推明聖賢遺意，日誦大學中庸，以用力於致知誠意之地。先生早歲已知其說而心好之。韋齋病且革，屬曰：『籍溪胡原仲，白水劉致中，屏山劉彥沖，三人吾友也。學有淵源，吾所敬畏。吾卽死，汝往事之，則吾死不恨矣！』先生既孤，則奉以告三子而稟學焉。時年十有四，慨然有求道之志，博求之經傳，徧交當世有識之士。雖釋老之學，亦必究其歸趣，訂其是非。延平於韋齋爲同門友。先生歸自同安，不遠數百里，徒步往從之。延平稱其頓悟絕人，體認切至。自是從游累年，精思實體，而學之所造益深矣。」準是行狀，參之年譜，知朱熹之學約別三期：年十四，受學於胡憲三劉，爲其幼學時期；二十四，始見李侗，爲其進學時期；至四十後，拈出程頤「涵養須用敬，進學用致知」兩語，爲其學術之基礎，是爲成學時期。分述於後，見師承所自，及其學派之匯歸焉。

（1）始學時期　熹父松師事羅從彥，與李侗爲同門友，聞楊時所傳伊洛之學，獨得古先聖賢不傳之遺意，

於是益自刻厲，痛刮浮華，以趨本實。日誦大學中庸之書，以用力於致知誠意之地。自謂卞急害道，因取古人佩韋之義，名其齋曰韋齋，以自警焉。——見洪譜。是熹之家學，由羅從彥，楊時，溯其源於程頤。固洛學之雲礽也。其後奉父遺命請學於胡原仲，劉致中，劉彥冲。原仲名憲，安國從子也。學於安國，又好佛老。致中名勉之，建州崇安人，請業於劉安世，楊時。彥冲，子翬字也，亦崇安人。少喜佛，歸來讀儒書，以爲與佛合，作聖傳論。三子並以洛學兼明佛老。故熹早年亦嘗出入於兩氏，觀語類中載宋杲，道謙，德粹，德光詣釋家語，可見大凡。是熹早年之學，固自駁雜中來也。

（2）進學時期　熹年二十四，始見李侗。三十一，再見李氏，遂盡棄異學而學焉。侗字愿仲，劍浦人也。熹狀其行曰：「初，龜山先生倡道東南，士之游其門者甚衆。然語其潛思力行，任重詣極，如羅公蓋一人而已。先生既從之學，講誦之餘，危坐終日，以驗夫喜怒哀樂未發之前氣象爲何如，而求所謂『中』者，蓋久之而知天下之大本眞有在乎是也。」又述其言曰：「學問之道，不在多言；但默坐澄心，體認天理，若見雖一毫私欲之發，亦退聽矣。久久用力於此，庶幾漸明，講學始有力耳。」又嘗曰：「學者之病，在於未有灑然冰解凍釋處，縱有力持守，不過苟免顯尤悔而已。若此者恐未足道也。」——文集延平行狀。蓋侗與松同師羅從彥。從彥好靜坐，侗亦靜坐。從彥令靜中看喜怒哀樂未發前氣象，而求所謂中，侗亦以此教學者。並承楊時之遺教，以默識體驗爲事者也。時嘗曰：「學者當於喜怒哀樂未發之際，以心體之，則中之義自見。執而勿失，無人欲之私焉，發必中節矣。發而中節，中固未嘗忘也。」——龜山文集四十一。從彥始問學楊時，汗流浹背，曰：「不會此人，空過一生。」厥後傳學於侗，大端不外禪家之靜坐默想。熹所

聞李氏之教，其要旨亦在此也。然熹記侗之言曰：「吾儒之學，所以異於異端者，理一分殊也。理不患其不一，所難者分殊耳，此其要也。」——延平答問。謂禪家僅知理一，儒家兼明分殊。以當世佛教，禪宗最盛，次有天台賢首兩派，其言「眞如」言「法身」言「佛性」並爲一法界，大總相，平等性，而力破差別之談，誠僅知理一而不明分殊者也。若法相宗之言百法，未嘗不明差別。是侗之學，非禪宗一派所能囿，特其所謂分殊之指，今已不可得聞。此熹中年學業之進境也。

（3）成學時代　熹早年從李侗學，求喜怒哀樂未發之旨，未達，而侗歿。聞張栻得衡山胡宏學，則往從而問焉。栻告以所聞，熹亦未之省也。乾道己丑之春，熹年四十，與門人蔡元定問辨之際，忽自疑斯理。則復取程氏書，虛心平氣而徐讀之，未及數行，凍解冰釋，然後知性情之本然，聖賢之微指。乃悔前此讀書之不詳，妄生穿穴，凡所辛苦僅得之者，適足以自誤而已。——見中和舊說敍。由是脫離湖南學派，而發見程氏之本旨。其與湖南諸公論中和第一書曰：

> 中庸未發已發之義，前此認得此心流行之體，又因程子凡言心者皆指已發而言，遂目心爲已發，性爲未發。然觀程子之書，多所不合，因復思之，乃知前日之說，非惟心性之名，命之不當，而日用功夫，全無本領。蓋所失者，不但文義之間而已。按文集遺書諸說，似皆以思慮未萌，事物未至之時，爲喜怒哀樂之未發。當此之時，卽是此心寂然不動之體，而天命之性，全體具焉。……然未發之前，不可尋覓；已發之後，不容安排；但平日莊敬

涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則其未發也鏡明水止；而其已發也無不中節矣。此是日用本領工夫。……

……故程子之答蘇季明，反復辨論，極於詳密，而卒之不過以敬爲言。又曰：「敬而無失，即此謂中。」又曰：「入道莫如敬，未有致知而不在敬者。」又曰：「涵養須用敬，進學則在致知。」蓋爲此也。

熹向來講學思索，直以心爲已發，性爲未發；其日用功夫，亦止以察識端倪爲最初下手處。以故闕卻平日涵養一段工夫。——前書語。至此恍然大悟，以莊敬涵養爲下學之本，而後博觀衆理，近思密察，因踐履之實以致其知。積日既久，自能心靜理明，一切事物之本末精粗無不貫矣。蓋敬義夾持，知行並重之道也。朱熹之學，至此乃卓然有以自立，巍然成一代思想之主峯焉。

（三）學說

朱熹學說之特色，在網羅古今，融會貫通，自成系統。舉凡論語之言仁，大學之言致知，格物，中庸之言誠，孟子之言仁義，漢儒之言陰陽，五行；下逮周敦頤之太極圖說，張載之心性說，邵雍之先天易說，程顥之仁說，程頤之理氣二元說，旁及佛老之書，莫不兼容並包，冶諸一爐，加以系統的組織，自成一家之言。信乎括囊大典，承先啓後，集近代思想之大成者也，故今號之曰綜合學派云。

（1）宇宙論

北宋諸家言宇宙問題者，不外推尋宇宙之本質，其思致較爲單純。至熹立說，則日趨複雜，當從數方面察之。一

曰，宇宙存在之原理；二曰，宇宙表見之原理；三曰，神之觀念；四曰，自然現象之說明：前二者玄學上之問題，第三神學上之問題，後者則科學上之問題也。試次第述之：——

（子）具體一元論　關於宇宙存在之原理，周敦頤言太極，邵雍言惟心，程顥楊時言惟氣，取心取物雖不同，同屬單元論之主張。程頤則兼言理氣二元，熹更綜合二者以爲具體的一元論焉。試次第述之。

（甲）理氣說　全書四十九曰：

天地之間，有氣有理。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必稟此理然後有性；必稟此氣然後有形。

此言理氣有形上形下之別，見二者互相對待。故其區別可就左列諸事明之：

（a）就性質言　全書同卷又曰：

理則純粹至善，氣則雜糅不齊。

氣稟有偏，而理之統體未嘗有異。

論萬物之一元，則理同而氣異；觀萬物之異體，則氣猶相近，而理絕不同也。

理純粹至善，氣則不能無偏，此其性質上之差別也。

（b）就作用言　全書同卷又曰：

氣則能凝聚造作，理卻無情意，無計度，無造作。只此氣凝聚處，理便在其中。且如天地間人物草木禽獸，其生也莫不有種，定不會無種子白地生出一箇事物，這箇都是氣。若理則只是箇淨潔空洞底世界，無形迹，他卻不會造作。氣則能醞釀凝聚生物也。

理無計度造作，氣能醞釀凝聚，而成一切形器。此其作用上之差別也。

（c）就方所言　理氣原非一物，然自空間觀之，二者皆不能單獨存在也。語類一曰：

天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。

理非別爲一物，卽存乎是氣之中；無是氣則是理亦無掛搭處。

理無方分，原不佔有空間；然必因氣顯，無氣則理無所附。故理氣如束蘆之相依，水波之相涵，不可離舍者也。

（d）就時間言　語類一又曰：

或問「先有理後有氣之說。」曰：「不消如此說。而今知得他合下是先有理後有氣邪？皆不可得而推究。然以意度之；則疑此氣是依這理行；及此氣之聚，則理亦在焉。

理氣孰爲先後，無可推究。常言理先氣後，此特假設之詞耳。就理論之，實同時並著，斷難截然分立，強判主從也。

綜上諸說，理一而氣殊，理無爲而氣有用，故雖存於同一之方所，著於同一之時間，仍不失其爲對待之兩元也。

（乙）太極說　理氣雖屬對待，然同與太極有密切之關係，故可融合之而爲一元焉。試詳言之？

（a）太極卽理　全書四十九曰：

太極只是一箇理字。

極是道理之極至，總天地萬物之理，便是太極。

問：「太極是未有天地之先，有箇渾成之物，是天地萬物之理總名否？」曰：「太極只是天地萬物之理。……未有天地之先，畢竟是先有此理。」

太極卽天地萬物之實理，不可謂無；周敦頤言「無極」者，以其無形象，無方所；又言「無極而太極」者，謂其無聲臭而有實理，非玄虛縹緲之比也。

（b）太極卽在氣中　全書同卷又曰：

太極非是別爲一物，卽陰陽而在陰陽，卽五行而在五行，卽萬物而在萬物。

所謂太極者，便只在陰陽裏；所謂陰陽者，便只在太極裏。今人說是陰陽上，別有一箇無形無影裏是太極，非也。

太極圖釋又曰：

自男女而觀之，則男女各一其性，而男女一太極也；自萬物而觀之，則萬物各一其性，而萬物一太極也。蓋合而言之，萬物統體一太極也；分而言之，一物各具一太極也。

舍太極則陰陽末由生，舍陰陽則太極無由顯，太極與陰陽實不卽不離，勢難判析者也。

綜上兩說，萬物統體一太極，則太極惟一；物物各具一太極，則太極無限。故能綜合理氣而為一元。或疑由一之萬，太極得無分裂之虞乎？語類一曰：

本只是一太極，而萬物各有稟受，又各自全具一太極爾。如月在天，只一而已；及散在江湖，則隨處而見，不可謂月分也。

月印萬川，萬卽是一，太極實以一持萬，而能統攝理氣二元者也。

太極統理氣而為一元，既如上述；然理屬形上，氣屬形下，氣由理而後生也。故太極圖釋又曰：

太極生陰陽，理生氣也。陰陽既生，則太極在其中，理復在氣之內也。

是理為根本，氣由理生。(註二) 理為形上絕對之詞，氣特形下之器耳。以是言理，視古代儒者之說，大不侔矣。試比較觀之：——

1. 渾全與分析之異：古代言理，多屬分析的，如中庸言：「文理密察，足以有別也。」樂記言：「樂者，通倫理者也。」鄭玄注：「理，分也。」許慎說文解字敍：「知分理之相別異也。」皆其明例。至朱熹以太極為理，則理為渾括的矣。

2. 具體與抽象之異。理本治玉之名，引申則為分理，條理，謂得其分則有條而不紊也，曰肌理，腠理，文理，謂物質之有秩次者也。凡是皆指其體而言。至朱熹以天地萬物之極至為理，則理為抽象的矣。

綜上兩義，宋人乃有抽象的渾全的「天理」一詞，具人間無上威權，而與人欲不容並立。戴震孟子字義疏證曰：「理也者，情欲之不爽失也；……未有情不得而理得者也。天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情，絜人之情，而無不得其平是也。」「自宋人辨理欲之界，謂「不出於理，則出於欲；不出於欲，則出於理。」倘何人情之是云乎！背人情而言天，天亦何俾於人類哉」

（丑）目的論　關於宇宙表見之原理，主張由於盲目的必然的因果關係者，曰機械論；主張目的之隱伏者，曰目的論。熹將何從何去邪？語類一曰：

問：「天地之心亦靈否？還只是漠然無爲？」曰：「天地之心不可道是不靈，但不如人恁地思慮。伊川曰：『天地無心而成化，聖人有心而無爲。』」

問：「天地之心，天地之理。理是理，心是主宰底意否？」曰：「心固是主宰底意，然所謂主宰者即是理也。不是心外別有箇理，理外別有箇心。」

道夫言：「向者先生教思量天地有心無心。近思之切，謂天地無心，仁便是天地之心。若使有心，必有思慮，有形爲。天地曷嘗有思慮來？然其所以四時行，百物生者，蓋以其合當如此便如此，不待思維。此所以爲天地之道。」曰：「如此則易所謂『復其見天地之心』，『正大而天地之情可見』又如何？如公所說，祇說他無心處爾。若果無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花。他又卻自定。程子曰：『以主宰謂之帝，以性情謂之乾。』他這

名義自定，心便是他箇主宰處。所以謂天地以生物為心。中間欽夫以為不合如此說。某謂天地別無勾當，只是以生物為心。一元之氣，運轉流通，略無停閒，只是生出許多萬物而已。程子謂『天地無心而成化，聖人有心而無為。』曰這是說天地無心處。且如四時行，百物生，天地何所容心。至於聖人，則順理而已，復何為哉？所以明道云：『天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。』說得最好。」問：「普萬物，莫是以心周徧而無私否？」曰：「天地以此心普及萬物，人得之遂為人之心；物得之遂為物之心，草木禽獸接着遂為草木禽獸之心；只是一箇天地之心爾。今須要知得他有心處，又要見得他無心處，只恁定說不得。

天地只以生物為心，其目的至簡，不如人類思慮之繁，故有似無有。然觀於生物之演進，均依一定之系統，秩然有紀，各不殺雜；則謂成於目的之關係，未為不可。熹非主張純粹之目的論者。蓋采用目的論以為一般原理，復承認因果關係，為其附屬之原理也。

（寅）泛神論　歷代學者以神為表見宇宙之原因者，約分兩派。其以神為萬物以外之超越的原因者，謂之「超神論」；以神為萬物以內之內在的原因者，謂之「泛神論。」兩派對於神之存在，並下肯定之判斷；其立於反對地位，下否定之判斷者，則「無神論」也。宋人思想，大抵以神為萬物內在之原因，不超越於世界以外，且不必具有人格也。熹之論情亦莫能外是，而其說明則更加密焉。全書五十一曰：

以二氣言：則鬼者陰之靈也，神者陽之靈也。以一氣言：「則至而申者為神，反而歸者為鬼。」一氣即陰陽運

行之氣，至則皆至，去則皆去之謂也。二氣謂陰陽對峙，各有所屬；如氣之呼吸者爲魂，魂卽神，而屬乎陽。耳目口鼻之類爲魄，魄卽鬼也，而屬乎陰。精氣爲物，精與氣合而生者也。游魂爲變，則氣散而死，其魂降矣。以功用謂之鬼神，以妙用謂之神。鬼神如陰陽屈中往來消長，有粗跡可見者，以妙用謂之神，是忽然如此，皆不可測。忽然而來，忽然而去，忽然在這裏，忽然在那裏。

雨風露雷，日月晝夜，此鬼神之迹也。

略本張載「二氣良能」說，以屈中往來之理，爲鬼神之妙用。又援程頤「造化之跡」之說，以日月星辰風雨爲鬼神之迹象。其旨趣所歸，視周卻二程無以異也。

（卯）自然現象之說明　熹本周氏太極圖說，以太極爲天地萬物之本體，由其動靜而生陰陽，衍而爲五行，散而爲萬物。陰陽者動靜之殊稱，五行以異質而別號，質力相推，萬彙以形。此其發生之原理也。試分言之：

（辰）天地　熹本張載之說，謂天地由清濁之氣凝結而成。語類一曰：

天地初間，只是陰陽之氣，這一箇運行，磨來磨去，磨得急了，便拶許多渣滓；裏面無處出，便結成箇地在中央。氣之清者便爲天，爲日月，爲星辰。只在外常周環運轉；他便只在中央不動，不是在下。

清剛者爲天，重濁者爲地。

天運不息，晝夜展轉，故地確在中間。使天有一息之停，則地須陷下；惟天運轉之急，故凝結得許多渣滓在中

間。地者氣之渣滓也，所以道輕淸者爲天，重濁者爲地。

此言天地之成因，由於動力之運轉；至其互相維繫，則由運行之不息，視後世之言天者，雖精粗有別，其原理則無異也。惟言地居中不動，天以氣而依地之形，地以形而附天之氣。則思致不能如近代科學之精密也。又設想天地混沌時之狀況曰：

天地始初混沌未分時，想只有水火二者。水之滓脚便成地，今登高而望羣山，皆爲波浪之狀，便是水泛如此。只不知因甚麽時凝了？初間極軟，後來方凝得硬。

因登高望山，狀如波浪，推及地殼因水火之力，由流至凝。此其想像所及，非全無依據，閉目思維者比矣。

至論天地之成壞，則以輪迴說解釋之。語類一曰：

問：「自開闢以來，至今未萬年，不知已前如何？」曰：「已前亦須如此一番明白來。」又問：「天地會壞否？」曰：「不會壞。只是相將人無道極了，便一齊打合，混沌一番，人物都盡，又重新起。」

本佛家成劫住壞之說，謂成壞循環周而復始。至言其毀壞之原因，由於人道之消滅，則含質力之關係，而推及倫理，亦惑於舊日世運之說者也。其他推論璣衡，黃赤道，日月經度，日月蝕，弦望，潮汐，及風雨雷雹之原因，並有說明，較之張載，尤爲密察。玆以無關宏旨，略不備述。學者取語類卷二及正蒙「太和」「參兩」等篇，比較觀之，證以近世文學家言，其中失不難明也。

（b）萬物　全書言萬物之生成因曰：

二氣五行，交感萬變，故人物之生，有精粗之不齊。——四十二

造化之運，如磨上面常轉而不止。萬物之生，似磨中撒出，有粗有細，自是不齊。——四十九

言人物之生，由氣質錯綜，運以動力搏爲萬物，以精細不齊，而有人物之別焉。又申論之曰：

人物之性，有所謂同者，又有所謂異者；知其所以同，又知其所以異，然後可以論性矣。夫太極動而二氣形，二氣形而萬化生，人與物俱本乎此，則是其所謂同者；而二氣五行，絪縕交感，萬變不齊，則是其所謂異者。同者其理也，異者其氣也。必有是理，而後可以爲人物之性，則其謂同然者，固不得而異也；必得是理，而後有以爲人物之形，則所謂異者，亦不得而同也。——四十二

人物之異，在氣稟之殊，而其性則無不同，故伊川語錄言：「率性之謂道，兼人物而言。」又云：「只是物不能推，人則能推之者，以氣稟之異而言也。」亦謂人與物性無或異，氣稟各殊。爲朱說之所本。

統觀熹之宇宙論，以太極一元爲最後之本體；由理氣而生二氣五行，天地萬物，莫不循一定之體系以爲演進，則知於因果上之關係外，當有目的上之關係，爲其表見之根據。故進而主張目的論。至陰陽之所以能往來屈申，發生萬物者，則屬神之妙用。故進而主張泛神論。此並形而上學及神學上之見解也；至自然見象，則屬諸科學範圍，其說雖視張載程頤爲密，究未足入近世科學之林，則以其說多由臆測，非由儀器以測知本數理以推驗也。

（2）心性論

宋人根據心性問題以討論人生者，周張二程，約別兩派：周敦頤言性純粹至善，程顥言「人生而靜以上不容說，」並屬玄學的研究。張載分天地之性及氣質之性爲兩事，程頤亦言「論氣不論性不備，論性不論氣不明。」其分析研究，始略近於科學。至朱熹乃綜合兩派，組織而成系統的心理學焉。今述其說，首陳心理之類別及其界說；次言各種心理之關係及其區別，然後心性之功能，乃有可言。試分論之：

（子）心理之類別及其界說　周敦頤言「易爲性命之源，」說至混涵，不加辨析。邵雍言「心者性之郛郭也，身者心之區宇也，物者心之舟車也。」略知分析，而仍未密察。及張載言「心統性情，」較有條理，而未能精詳。至熹則分析心理作用爲若干類，各加以確切之界說焉。其目如左：

（a）心　語類五曰：「心者氣之精爽。」「心官至靈，藏往察來。」「虛靈是心之本體。」「心須兼廣大流行底意看，又須兼生意看。」「惟心無對。」

（b）性　又曰：「生之理謂性。」「性是實理，仁義禮智皆具。」「性則純是善底。」

（c）情　又曰：「情是性之用。」「性動處是情。」「情是心之發見處。」

（d）欲　又曰：「欲是情發出來底。」

（e）意　又曰：「意是心所發。」

（f）志　又曰：「心之所之謂之志。」

（g）才　又曰：「才是心之力，是有氣力去做底。」

（h）知覺　又曰：「理與氣合便能知覺。」「所覺者心之理也，能覺者氣之靈也。」

（i）思慮　全書四十五曰：「思所以啓發其聰明。」「學莫貴於思，惟思為能窒欲。」

以上分析各種心理作用，各有謹嚴之義界，其說較張程益趨密矣。

（丑）各種心理之關係及其區別　熹更就上述各種心理作用，組織而成一系統的心理之研究焉。語類五及全書四十五論各種心理之關係及其區別如次：

（a）性與命

天所賦為命，物所受為性。賦者命也，所賦者氣也；受者性也，所受者氣也。

命猶誥敕，性猶職事。

命則就其流行而賦於物者言之；性則就其全體而萬物所得以為生者言之。

此言性之源出於自然。就賦者言謂之命，受者言之謂之性，實同物異名；而其賦之受之者則皆氣也。

（b）心與性

性是理，心是包含該載，敷施發用底。

性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。

心以性爲體，心將性做餡子模樣；蓋心之所以具是理者，以有性故也。

性本是無，卻是實體，心雖是一物，卻虛，故能包含萬理。這箇要人自體察始得。

靈處只是心，不是性。

心者虛靈之本體，性則心中所含之實理也。

（c）性與情

性者心之理，情者性之動。

四端情也，性則理也。發者情也，其本則性也。如見影知形之意。性才發，便是情。情有善惡，性則全善。

孟子說性不曾說著性，只說「乃若其情，則可以爲善。」看得情善，則性之善可知。又曰：惻隱羞惡，多是因逆其理而見。惟有所可傷，這裏惻隱之端便動；惟有所惡，這裏羞惡之端便動。若是事親從文，又是自然順處見之。

性者未發之本體，至發而見於作用則謂之情。性不可以善惡論，情乃有善惡之可言焉。

（d）心與性情

心者性情之主。

心又是一箇包總性情底。

性是未動，情是已動，心包得已動未動。蓋心之未動則爲性，已動則爲情。所謂「心統性情也。」

虛明不昧便是心，此理具足於中，無欠闕，便是性；感物而動，便是情。

心譬如穀種，其中具生之理是性；陽氣發生處是情。

有是形則有是心，而心之所得乎天之理，則謂之性；性之所感於物而動，則謂之情。是三者人皆有之，不以聖凡爲有無也。

性只是理，情是流出運用處；心之知覺，卽所以具此理而行此情者也。以智言之；所以知是非之理，則智也，性也；所以知是非而是非之者情也，具此理而覺其爲是非者心也。此處分別，只有毫釐之間，精以察之，乃可見耳。

心主性情，理亦曉然。今不暇別引證據，但以吾心觀之：未發而知覺不昧者，豈非心之主乎性者乎？已發而品節不差者，豈非心之主乎情者乎？心字貫幽明，通上下，無所不在，不可以方體論也。

孟子言「惻隱之心，仁之端也。」仁，性也。惻隱，情也。此是情上見得心。又曰「仁義禮智根於心。」此是性上見得心。蓋心便是包得那性情。

本張載「心統性情」之說，詳加說明，見心爲人生之主宰，其寂然不動，而具足萬理者謂之性，感物而動謂之情。心

實包舉性情，而與性情非一事也。

（e）情與欲

欲是情發出來底。心如水，性則水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾。但波瀾有好底，有不好底。欲之好底，如我欲仁之類；不好底，則一向奔馳出去，若波濤翻浪。大段不好底欲，則滅卻天理，如水之壅決，無所不害。孟子謂「情可以爲善」，是說那情之正，從性中流出來者，元無不好也。因問：「可欲之謂善之欲如何？」曰：「此不是情欲之欲，乃是可愛之意。」

心如水，情是動處，愛卽流向去處。

情與性並發於心，情者動之常，欲者動之甚。以中節不中節而判善惡，善惡當就用上言，不當就體上言。熹謂情欲並有善惡，其說未瑩。

（f）心、性、情、意

問：「意是心之運用處，是發處？」曰：「運用是發了。」問：「情亦是發處，何以別？」曰：「情是性之發，情是發出恁地，意是主張要恁地。如愛那物是情，所以去愛那物是意。情如舟車，意如人去使那舟車一般。」

李夢先問：「情意之別。」曰：「情是會做底，意是去百般計較做底，意因有是情而後用。」

問：「情意如何體認？」曰：「性情則一。性是不動，情是動處，意則有主向。如好惡是情，好好色，惡惡臭，便是意。」

問：「意是心之所發；又說有心而後有意，則是發處依舊是心主之，到私意盛時，心也隨去。」曰：「固然。」

心意猶有痕跡，如性則無兆朕，只是許多道理在這裏。

未動而能動者理也，未動而欲動者意也。

意於數個動機中，擇定一種動機，規定其行為之主向也。故意必計較而後定。

（g）意與志

心之所之謂之志，日之所之謂之旹。志之從之從心，旹字從之從日。如日在午時，在寅時，制字之義由此。志是心之所之，一直去底，意又是志之經營往來底，是那志底腳。凡營為謀度往來皆意也。所以橫渠云：「志公而意私。」

問意志。曰：「橫渠云：『以意志兩字言，則志公而意私，志剛而意柔，志陽而意陰。』」

志是公然主張要做底事，意是私地潛行間發處。志如伐，意如侵。

意定於內心之計議，志則揭明推一之目的，為其進行之導則也。故可以公私，剛柔，陰陽別之。

（h）情與才

問：「情與才何別？」曰：「情只是所發之路陌，才是會恁地去做底。且如惻隱有懇切者，有不懇切者，是則才之有不同。」

又問：「如此則才與心之用相類。」曰：「才是心之力，是有氣力去做底。心是管攝主宰者，此心之所以爲大也。心譬水也，性水之理也；性所以立乎水之靜；情所以行乎水之動；欲則水之流而至於濫也；才者水之氣力，所以能流者；然其流有緩有急，則是才之不同。伊川謂「性稟於天，才稟於氣」是也。性者心之理，情者心之動，才便是那情之會恁地者。情與才絕相近，但情是遇物而發，路陌曲折恁地去底；才是那會如此底。

問：「性之所以無不善，以其出於天也；才之所以有善不善，以其出於氣也。要之：性出於天，氣亦出於天，何故便至於此？」曰：「性是形而上者，氣是形而下者。形而上者全是天理，形而下者只是那渣滓；至於形，又是渣滓至濁者也。」

問：「才出於氣，德出於性。」曰：「不可。才也是性中出，德也是。有是氣而後有是德。人之有才者，出來做得事業，也是他性中有了便出來做得；但溫厚篤實便是德，剛明果敢便是才，只爲他氣之所稟者生到那裏多，故爲才。」

問：「能爲善便是才。」曰：「能爲善而本善者是才。若云能爲善便是才，則能爲惡亦是才也。」

論才氣，曰：「氣是敢做底，才是能做底。」

謂才稟於氣，說同伊川。但以才爲心之力，似指才能言，與伊川以「才爲人之資質」者不同。故伊川以木之爲梁棟，

可以爲樞機者譬之才；熹則以剛明果敢爲才也。

總上所述，熹以心爲統攝全部精神作用之主宰，以實理言謂之性；其發動處謂之情；動之甚者謂之欲；發動之力謂之才；意者計議發動之主向，志則表明發動之目的也。熹分析心象爲數事，且排比而成一定之系統，中國言心理者，至是乃遠於玄學而近於科學矣。(註三)

(寅)釋心　語類五既言「心卽理，」又曰：「心者氣之精爽，」似別心爲理氣二元。故全書四十四

人之有生，性與氣合而已。然卽其已合而析言之：則性主於理而無形，氣主於形而有質。以其主理而無形，故公而無不善；以其主形而有質，故私而或不善。以其公而善也，故其發皆天理之所行；以其私而或不善也，故其發皆人欲之所作。此舜之戒禹，所以有「人心」「道心」之別。蓋自其根本而已然，非謂氣之所爲，有過不及，而後流於人欲也。

論者每因此謂熹主心性二元之說，以發諸理者爲道心，發諸氣者爲人心。然詳察熹說，蓋以兩者爲一心之所表見，未嘗以爲人有兩心也。試觀全書同卷曰：

此心之覺，其覺於理者道心也，其覺於欲者人心也。

心之靈惟有知覺而已，以所覺之方向不同，因有人心道心之別；其別在用，非在體也。何謂體？虛靈不昧者是也。何謂用？操舍存亡是也。全書同卷又曰：

操舍存亡雖是人心之危；然只操之而存則道心之微，便不外此。聖人則不操而常存，衆人則操而存之。方其存時，亦是如此，但不操則不存耳。存者道心，亡者人心也，心一也，非是實有此二心，各物一物，不相交涉也，但以存亡而異其名耳。方其亡也，固非心之本然，亦不可謂別是一箇有存亡出入之心，卻待反本還原，別求一箇無存亡出入之心來換。卻只是此心，但不存便亡，不亡便存，中間無空隙處；所以學者必汲汲於操存，而雖舜禹之間，亦以精一爲戒也。

嘗不能無用，故此心不操便舍，不亡卽存。學者當卽於此操存之中，察識心之本體。若舍此別求一箇無存亡出入之心，則大謬矣。故全書同卷又曰：

操之而存，則只此便是本體，不待別求。惟其操之久而且熟，自然安於義理，而不妄動，則所謂「寂然」者，尙不待察識，而自呈露矣。今乃欲於此頃刻之存，遽加察識，以求其寂然者；則吾恐夫寂然之體未必可識，而所謂察識者，乃所以速其遷動，而流於紛擾急迫之中也。程夫子所論「才思便是已發，故涵養於未發之前則可，而求於未發之前則不可。」亦是此意。然心一而已，所謂操存者，亦豈以此一物，操彼一物，如鬥者之相捽而不相舍哉？

離用以求體，則其所謂「寂然」者，「未發之中」者，皆將墮於空虛寂寞之境，而不可識。故熹力闢之，務使人就存亡出入之用，察其寂然不動之體。乃後之學者不辨體用，誤認人有二心，豈不謬哉？熹於觀心說又解辨之曰：

夫心者，人之所以主乎身者也；一而不二者也；為主而不為客者也；命物而不命於物者也。故以心觀物，則物之理得。今復有物以反觀乎心，則是此心之外，復有一心而能管乎此心也。然則所謂心者，為一邪？為二邪？為主邪？為客邪？為命物者邪？為命於物者邪？此亦不待教而審其言之謬矣。

或者曰：「若子之言，則聖賢所謂『精一』，所謂『操存』……皆何謂哉？」應之曰：「此言之相似而不同，正苗莠朱紫之間，而學者之所當辨者也。夫謂人心之危者，人欲之萌也；道心之微者，天理之奧也。心則一也，以正不正而異其名耳。惟精惟一，則居其正而審其差者也，絀其異而反其同者。能如是，則信執其中，而無過不及之偏矣。非以道為一心，而又以一心以精一之也。夫謂操而存者，非以彼操此而存此也；舍而亡者，非以彼舍此而亡此也。心而自操，則亡者存；舍而不操，則存者亡耳。然其操之也，亦曰不使旦晝之所為，得以梏亡其仁義之良心云爾；非塊然兀坐，以守其炯然不用之知覺，而謂之操存也。……大抵聖人之學，本心以窮理，而順理以應物，如身使臂，如臂使指；其道夷而通，其居廣而安，其理實而行自然。釋氏之學，以心求心，以心使心，如口齕口，如目視目；其機危而迫，其途險而塞，其理虛而其勢逆。蓋其言雖有若相似者，而其實之不同，蓋如此。然非夫審思明辨之君子，其亦孰能無惑於斯邪？

心體惟一，而其用則可別為兩端。天下未有不動之靜體，亦未有用而不出於體者。彼塊然兀坐，以守其炯然不用之知覺，而謂之操存者，是離操舍存亡而別求一寂然之體也。彼歧心為兩事，以為如兩物之相持而不舍，是不辨二者

之用同出於一體也。觀熹反復辨析，而又申言之曰：「夫心者一而不二」，其說至顯毫無疑義，奈何後人熟視不察，妄加解釋者哉？（註四）

或曰：「心體惟一，用分兩端，而體不能無用，則人心將無精一之可言。倘何一元之可見乎？」曰：用之途雖可別爲二，何害不可使之一哉？觀全書同卷又曰：

人心自是不容去除，但要道心爲主，即人心自不能奪，而亦莫非道心之所爲矣。然此處極難照管，須臾間斷，即人欲便行矣。

以道心爲主，則人心亦化而爲道心矣。如鄉黨所記飲食衣服，本是人心之發，然在聖人分上，則渾是道心也。

蓋心之用以正不正而有人道之異名，非謂一心而必有二用也。然則用雖可別兩途，非歧出而不容合一。何況其體之本一，更安容歧爲二哉？

（卯）釋性　孟荀論性之說，千古未有定論。自周敦頤言性爲純粹至善，邵雍言：「性者道之形體」，程頤言：「性即理也」，並爲孟軻張目；熹乃綜合諸說，參以韓愈「所以爲性者五」之言，積極肯定孟子「性善」之說焉。全書四十二言性，可析之爲數事言之：

（a）性即理說

性即理也，在心喚做性，在事喚做理。

生之理謂性。

性是天生成許多道理。

伊川「性卽理也」四字，顚撲不破，實自己上見得出來。其後諸公只聽便說將去，實不曾就己上見得，故多有差處。

天命之謂性，有是性，便有許多道理，總在裏許。故曰，性便是理之所會之地；非謂先有無理之性，而待其來會於此也。但以伊川「性卽理也」一句觀之，亦自可見矣。

論性須要先識得性是箇甚麼樣物事。程子「性卽理也」此說最好。今以理言之，畢竟卻無形象，只是這一箇道理。在人仁義禮智，性也，然四者有何形狀，亦只是有如此道理。有如此道理，便做得許多事出來，所以能惻隱羞惡辭讓是非也。譬如論藥性，性寒性熱之類，藥上亦無討這形狀處，只是服了後，卻做得冷做得熱底，便是性，只便是仁義禮智。

嘗愛韓子說「所以爲性者五」，而今之言性者，皆雜老佛而言之，所以不能不異。在諸子中，最爲近理。蓋如吾儒之言，則性之本體，便只是仁義禮智之實；如老佛之言，則先有箇虛空底性，後方旋生此四者出來；不然，亦說性是一箇虛空底物，裏面包得四者。今人卻爲不曾曉得自家道理，只見得他說得熟，故如此不能無疑。又不見說四者爲性之體，便疑實有此四塊之物，磊塊其間，皆是錯看了也。須知性之爲體，不離此四者，而四

者又非有形象方所可撮可摩也；但於渾然一理之中，識得箇意思情狀有界限，而實亦非牆壁遮攔分別處也。

引韓愈五性之說，明渾然一性之中，實有四端之理，發為惻隱羞惡辭讓是非之情，證明性即理之所會之地，而非理所出之源也。故曰：「今以為萬里之所自出，又似別是一物」矣。蓋熹謂事物之理，固具於性。偏於惟理論，非專主經驗論也。

（b）性即道說

道即性，性即道，固只是一物，然須看因甚喚做性，因甚喚做道?

道是泛言，性是就自家身上說。道在事物之間，如何見得，只就這裏驗之。性之所在，則道之所在也。道是在物之理，性是在己之理；然物之理，都在我此理之中。道之骨子，便是性。

又舉邵子「性者道之形體」處，曰：道雖無所不在，然如何地去尋討他，只是回頭來看，都在自家性分之內。自家有這仁義禮智，便知得他也有仁義禮智。千人萬人，一切萬物，無不是這道理；推而廣之，亦無不是這道理。他說道之形體，便是說得好。

性者道之形體，但謂之道，則散在事物，而無緒之可尋；若求之於心，則其理之在是者，皆有定體而不可易耳。蓋道之為物，沖漠殊散，無方體形狀之可求，故無實可指；惟反而求諸吾心，而後見其所以為道之實，初不外乎此。仍

演繹性理論，以先天的理性爲大道之淵源也。

（c）性善說

孟子說性善，是就用處發明人性之善。程子謂乃極本窮源之性，卻就用處發明本理。

人性無不善，雖桀紂之爲窮凶極惡，也知此事是惡，但則是我要恁地做，不奈何，便是人欲奪了。

知言固有好處，然亦大有差失。如論性卻曰：「不可以善惡辨，不可以是非分。」既無善惡，又無是非，則是告子湍水之說爾。如曰好惡性也，君子好惡以道，小人好惡以己，則是以好惡說性，而道在性外矣。不知此理卻從何而出。

「性善之善，非善惡之善。」某竊謂極本窮源之善，與善惡末流之善，非有二也，但以其發與未發言之，有不同耳。蓋未發之善，只有此善；而其發爲善惡之善者，亦此善也。既發之後，乃有不善以雜焉；而其所謂善者卽極本窮源之發耳。叢書所謂「無爲之時，惟動之後者。」既得之矣。而又曰：「性善之善，非善惡之善。」則某竊恐其自相矛盾，而有起學者之疑也。

性善之善，不與惡對，此本龜山所聞於浮屠常總者。宛轉說來，似亦無病。然謂性之爲善，未有惡之可對，則可；謂終無對，則不可。蓋性一而已，既曰無有不善，則此性之中，無復有惡與善爲對，亦不待言而可知矣。若乃善之所以得名，是乃對惡而言，其曰性善，是乃別天理於人欲也。天理人欲雖非同時並有之物；然自其先後公

私邪正之反而言之，亦不得不為對也。今必謂別有無對之善，此某所以疑也

推前述「性即理」「性即道」兩說，肯定性之為善，自不待言。特世言性善，或僅言其用之善，無不知極本窮源之善，性善論終非極成。熹乃探本窮源，排極端性善之說，不容絲毫猶疑。若湖南學者謂善乃贊歎之詞，非善惡之善。則說尤支離，熹所力辯者也。

（d）氣質之性　熹因排極端的性善論者也，然則不善於何生？乃以氣質之性釋之。全書四十三曰：

性只是理，然無那天氣地質，則此理沒安頓處。但得氣之清明，則不蔽錮，此理順發出來，蔽錮少者，發出來天理勝；蔽錮多者，則私欲勝。便見得本原之性，無有不善；孟子所謂「性善，」周子所謂「純粹至善，」程子所謂「性之本，」與夫「反本窮源之性，」是也。只被氣質有昏濁，則隔了；故氣質之性，君子有弗性者焉，學以反之，則天地之性存矣。故說性須兼氣質說方備。

論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之。未有此氣，已有此性；氣有不存，而性卻常在。雖其方在氣中，然氣自是氣，性自是性，亦不相夾雜。至論其偏體於物，無處不在，則又不論氣之精粗，莫不有理。

亞夫問：「氣質之說，始於何人？」曰：「此起於張程。某以為極有功於聖門，有補於後學，讀之使人深有感於張程。前人未曾有人說到此，如韓退之原性中說三品，說得也是，但不曾分明說是氣質之性耳。性那裏有三品來？孟子說性善，但說得本原處，外面卻不曾說得氣質之性，所以亦費分疏。諸子說性惡，與善惡混。使張程

之說早出，則這許多說話，自不用紛爭。故張程說立，則諸子之說泯矣。

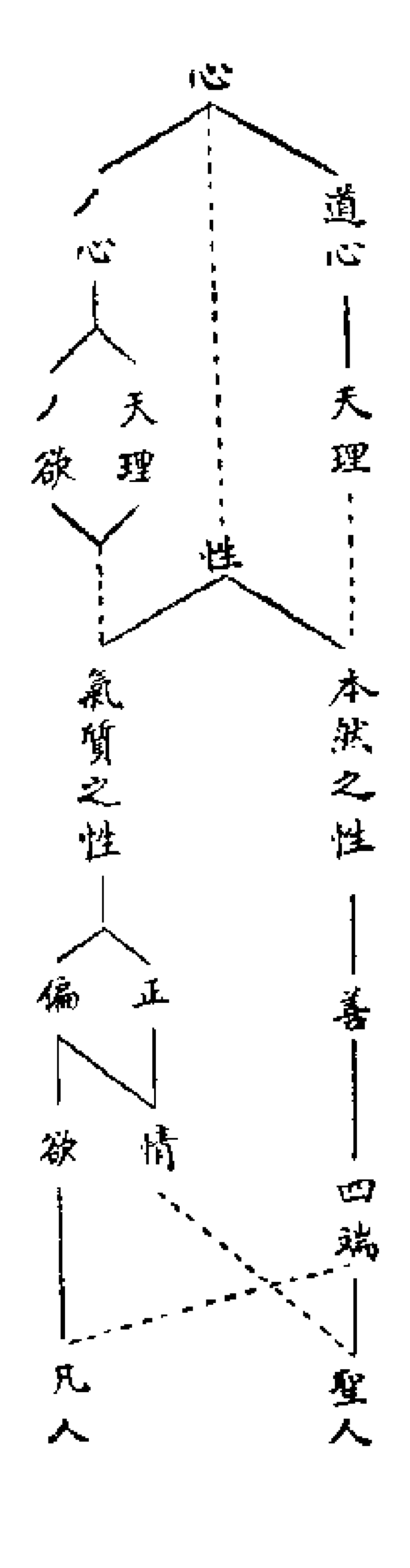
天理之性，純粹至善，然非氣質則無所寓；氣稟有昏明清濁之殊，故理氣雜糅，善惡不齊。此用張程氣質之性，補孟子性善說之未備。即以堅定其性善論之壁壘，以不善者歸之氣稟，庶其言不致受他說之摧陷也。

說者以熹用張程說，分天地之性與氣質之性，遂謂其主理氣二元論，則又不然。觀熹言：

氣質之性，便只是天地之性。只是這箇天地之性，卻從那裏過。

明言：「氣質之性，便只是天地之性。」見性惟有一——惟有天地之性，特因其寓於氣，遂謂為氣質之性。非謂氣質之性與天地之性對峙，並存於性中也。曰：「只是這箇天地之性，卻從那裏過。」如明月之則於浮雲，寶珠之沈於濁水，不得謂雲中之月與明月為兩月，水中之珠與寶珠非一珠也。（註五）然則熹雖用張程氣質之言，而不取其二元之說，仍思綜合而為一元說，然此特形式上之綜合耳，其為具體的二元說，終不可掩也。

（辰）結論　綜觀熹之心性說，以人心與道心由操舍存亡之用而異名，非謂人有二心。本然天命之性，受氣稟之蔽，而為氣質之性，猶浮屠言眞如在纏，亦非謂前後異性也。審是，乃知熹之心性論，實能融合周邵張程一元二元之說，而求其貫通，信足自成家言，有倫有脊者矣。今試以圖明之：



由上圖觀之，性與情並統於心，心似一身之主宰；然熹謂性是實理，心特神明之宅舍耳。全書四十五曰：

性本是無，卻是實理；心似乎有影象，然其體卻虛。

性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。

性是理，心是包含該載，敷施發用底。

心以性爲體，心將性做餡子模樣。蓋心之所以具是理者，以有性故也。

心特空洞之物，性乃實理，情欲則出於氣質，非本然之所固具者矣。以此說求之前儒，又不容並論者，約別三事：

（1）心虛說　孔子言用心，孟子言「心之官則思。」並謂心有作用。至熹則曰「心是理之所會之地，」「其體卻虛。」此與儒家舊說不同者一也。

（2）氣質說　孟子以人有惻隱，羞惡，恭敬辭讓，是非四端，推知人性皆善。四者並出於情感，不離於血氣心知也。自張載言：「氣質之性，君子有弗性焉。」程顥謂：「論性不論氣不備，論氣不論性不明。」熹謂二家之言，有功聖學門，有補於後學。因有變化氣質，及明善復初之說。是以氣質為性之障蔽，且直不以氣質為性矣。此又大異於前儒者二也。

（3）理性說　戴震孟子字義疏證曰：「理也者情之不爽失也，未有情不得而理得者也。」又謂：「無過情無不及情之謂理。」理者情之得其分者也，理即出於情之中，舍情則理無可見。至熹則謂：「性便是許多道理得之天而具於心。」視理若別為一物，湊泊附著於吾心而為性，乃與氣質絕不相混。舍氣質而言性，則又大異前儒者三也。

據上三說，熹乃嚴理欲之辨，為君子小人之分。謂「不出於理，則出於欲；不出於欲，則出於理。」以理欲不容並立。且以理為得於天而具於心之物，因各以其心之意見當之。此戴震所以歎其遺禍斯民也。

（3）行為論

宋人論人生行為之極致者，周敦頤以主靜立人極，程顥以定性識仁為依歸，其功夫由內而及外；張載言：「大其心以體天下之物，物有未體，則心為有外。」程頤以窮理居敬為致知力行之實功，其功夫由外而及內。熹又綜合各說，而居敬窮理為二大條目，仁為最高之理想，主靜為惟一之方法焉。爰分論之：

（1）窮理 程頤以致知格物爲窮理之道，謂理在事物，須窮致其理。程顥謂：「良知出於天不繫於人，」「窮理而至於物，則物理盡。」兩家一重後天經驗，一重先天理性，既如前述。熹則綜合兩說，以理爲內外相應心物一致者也。全書七曰：

格物是物物上窮至其理。致知是吾心無所不知。格物是零細說，致知是全體。

致知格物，即是一事，非是今日格物，明日又致知。格物以理言也，致知以心言也。

問：「格物須合內外始得。」曰：「他內外未嘗不合。自家知得物之理如此，則因其理之自然而應之，便見合內外之理。」

「孝述竊疑心具衆理，心雖昏蔽，而所具之理，未嘗不在；但當其蔽隔之時，心自爲心，理自爲理，不相資屬。如一物未格，便覺此一物之理，與心不相入，似爲心外之理，而吾心無之；及既格之，便覺彼物之理，爲吾心素有之理。夫理在吾心，不以未知則無，不以既知而有；然則所謂者內若外者，豈其見之異邪？抑本無此事，而孝述所見之謬邪？」曰：「極是。」

既言「一物上窮理，」又曰：「心具衆理，」終言「合內外之理。」尋其指；是以理爲先天固具之本體，散在吾心及萬物之間，故無間於內外，其理未嘗不一致也。觀全書四十六曰：

大而天地萬物，小而起居飲食，皆太極陰陽之理也。

徹上徹下，無精粗本末，只是一理。

凡看道理，要見得大頭腦處分明，下面節節只是此理，散爲萬殊。

未有這事，先有這理。如未有君臣，已先有君臣之理；未有父子，已先有父子之理。不成元無此理，直待有君臣父子，卻旋將道理入在裏面。

以理爲先天的獨立自存之實體，直與釋家所謂「眞如」「法性」者曾無以異。戴震曰「宋儒亦知就事物求理也；特因先入於釋氏，轉其所指爲神識者以指理，故視理如有物焉，不徒曰『事物之理』，而曰『理散在事物』。事物之理必就事物剖析至微而後理得；理散在事物，於是冥心求理，謂『一本萬殊』，謂『放之則彌六合，卷之則退藏於密』，實從釋氏所云『偏見俱該法界，收攝在一微塵』者，比類得之。既冥心求理，以爲得其體之一矣，故自信無欲則謂之理，雖意見之偏亦曰出於理，不出於欲。徒以理爲如有物焉，則不以爲一理而不可。而事必有理，隨事不同，故又言心具衆理，應萬事。心具之而出之，非意見固無可以當此者耳。況衆理畢具於心，則一事之來，心出一理應之；易一事焉，又必易一理應之；至百千萬億，莫知紀極。心既畢具，宜可指數，其爲一爲不勝指數，必又有說，故曰：『理一分殊。』」於熹天理之說，辨之至析，足徵熹援釋入儒，實大異前儒之舊說也。

（2）居敬　自程頤言主敬，熹力倡之，謂：「程先生有功於後學者，最是敬之一字有力。人之心性，敬則常存，不敬則不存。」又曰：「敬字工夫，乃聖門第一義，澈頭澈尾，不可頃刻間斷。」然程頤以主一爲敬，則義單純；熹說較

複，約別三事」（全書二）曰：

　　敬只是此心自作主宰處。

　　主一之謂敬，無適之謂一。敬主於一，做件事更不做別事；無適是不走作。

此以主一為持敬，程頤之舊說也。其同卷又曰：

　　持敬之說，不必多言，但熟味整齊嚴肅，嚴威儼恪，動容貌，整思慮，尊瞻視，此等數語，而實加功焉，則所謂直內，所謂主一，自然不費安排，而身心肅然，表裏如一矣。

此以整齊嚴肅為敬，既符敬之原義，亦不背程氏之說也。其同卷又曰：

　　人能存得敬，則吾心湛然，天然燦然，無一分著力處，亦無一分不著力處。

此本謝良佐常惺惺之說，非程氏所及論也。又嘗合論三義之輕重曰：

　　或問：「先生說敬處，舉伊川主一，與整齊嚴肅之說；與謝氏常惺惺之說，就其中看，謝氏尤切。」曰：「如某所見，伊川說得切當，且如整齊嚴肅，此心便存，便能惺惺。若無整齊嚴肅，卻要惺惺，恐無捉摸，不能常惺惺矣。」

以主一及整齊嚴肅為敬之始功，常惺惺為敬之徵驗。蓋由專一畏謹之功，俾證明澈圓覺之果，此釋家三學中之定慧二義也。釋家以攝亂意為定，觀照事理為慧，由定心治亂，以發真智，謂之定慧。熹之言敬，全本於此，則又熹說之符於釋氏者也。

上述窮理居敬二者，即致知力行之謂也。以言修養，務在力行；而爲學之敍，則必從知入。故以致知在涵養之先，窮理在集義之先。使知有不盡，理有未窮，則如行者迷途，踐履未易言也。全書三曰：

聖人說知便說行，大學說「如切如磋，道學也。」便說「如琢如磨，自修也。」中庸說「學問思辨，」便說「篤行。」顏子說「博我以文，」謂致知格物；「約我以禮，」謂克己復禮。

知行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知爲先；論輕重，行爲重。

知與行功夫，須著並列。知之愈明，則行之愈篤；行之愈篤，則知之益明。二者皆不可偏廢，如人兩足相先後行，便會漸漸行得到；若一邊軟了，便一步也進不得。然又必須先知得，方行得。所以大學先說「致知，」中庸說「知」先於「仁勇，」而孔子先說「知及之。」然學問謹思明辨力行，皆不可闕一。

熹以當世學風，務講學者或闕於踐履，專踐履者又多以講學爲空談。各主一偏，而不知因踐履之實，以致講學之功。故倡知先行重之說，使學者所知益明，則所守日固也。特其所以致知者，果用「今日格一件，明日格一件」之功夫，使事事物物皆得其理，然後歸納以求至乎其極，而自然之最大公律不難明矣。奈熹謂：「未有天地之先，畢竟先有此理。」「有此理，後方有此氣。」因之其所謂「用力之久，一旦豁然貫通」者，非由歸納研究以求貫通，實由冥然默契以求貫通。而所謂：「衆物之表裏精粗無不到，吾心之全體大用無不明」者，非客觀瞭解自然，乃主觀瞭解思惟之謂也。

（3）仁說　熹謂太極只是天地萬物之理，此理在天地爲生物之心，人物得之則爲仁。仁者統攝一切德目，倫理上最高之理想也。仁說曰：

天地以生物爲心者也；而人物之生，又各得夫天地之心以爲心者也；故語心之德，雖其總攝貫通，無所不備，然一言以蔽之，則曰仁而已矣。請試詳言之：

蓋天地之心，其德有四，曰元亨利貞，而元無不統；其運行焉，則爲春夏秋冬之序，而春生之氣，無所不通；故人之爲心，其德亦有四，曰仁義禮智，而仁無所不包；其發用焉，則爲愛恭宜別之情，而惻隱之心，無所不貫。故論天地之心者，則曰乾元坤元，則四德之體用，不待悉數而足；語人心之妙者，則曰仁者人也，則四德之體用，亦不待偏舉而該。

蓋仁之爲道，乃天地生物之心，即物而在。情之未發，而此體已具；情之既發，而其用不窮。誠能體而存之，則衆善之源，百行之本，莫不在是，此孔門之教，所以必使學者汲汲於求仁也。

以仁者通天地而貫萬物，包四德而統四端，周徧時空，而專一心之全德者也。世人或以知覺言仁，或以愛言仁，或以公言仁，或以無私爲仁；熹則謂覺者仁之一端，愛者仁之迹象，公及無私然後可以見仁，四者並非仁之體也。全書四十七曰：

仁是愛底道理，公是仁底道理，故公則仁，仁則愛。

問：「先生答湖湘學者書，以愛字言仁，如何？」曰：「緣上蔡說得覺字太重，便相似說禪。」余正叔謂：「無私是仁。」曰：「謂之無私欲然後仁，則可；謂之無私欲便是仁，則不可。蓋惟無私欲而後仁始見，如無所壅底而後水方行。」

方叔曰：「與天地萬物爲一體是仁。」曰：「無私是仁之前事，與天地萬物爲一體，是仁之後事。惟無私，然後仁；惟仁，然後與天地萬物爲一體。——要在二者之間識得。

蓋仁廣義無所不包，故曰心之德；其狹義則莫要於惻隱溫厚，故曰愛之理，其量足以被天地萬物，故曰天地生物之心也。全書同卷又曰：

仁字說得廣處，是全體；惻隱慈愛底，是說他本相。

仁是根，惻隱是萌芽，親親仁民愛物，便是推廣到枝葉處。

此充仁之最，至與天地萬物爲一體，以爲人生道德之極致。程顥言「仁者混然與物同體，禮義智信皆仁也。」所謂混然者，妙契玄同，不起分別，純任直覺之謂也。莊周齊物曰：「天地與我並生，而萬物與我爲一。」德充符曰：「自其同者視之，萬物皆一也。」皆程顥「混同」一說之所本，郭象莊子逍遙遊注所謂「與物冥」也。熹言「無私然後仁，惟仁然後與天地萬物爲一體。」蓋由忘情物我，而後了無是非，而後乃能與天地萬物混同爲一。與莊周齊物之指，默契無間。惟又言由惻隱之心，推至親親仁民愛物，則取孟軻擴充之說，由情感發端，與純任直覺者不同，此其說之

未純者也、

（4）主靜　自周敦頤有主靜之說，傳之程顥，其後羅從彥李侗專教人默坐澄觀，看喜怒哀樂之未發時氣象。熹早年問業李侗，固嘗服膺其說已；後又參以程頤主敬之言，以靜字爲稍偏，不復理會。迨其晚年，又深悔平日用功，未免疏於本領，致有辜負此翁之語，深信延平立教之無弊。——詳學案四十八引劉宗周說。熹固始終認主靜爲涵養之惟一方法也。特其言靜之義，與周程稍異；全書二曰：

> 靜坐非是要爲坐禪入定，斷絕思慮；只收斂此心，莫令走作閒思慮，則此心湛然無事，自然專一；及其有事，則隨事而應；事已，則復湛然矣。

> 靜坐所以收斂此心，使之湛然精一，則靜坐與觀理兩不相妨；非棄事物以求靜，如二氏虛靜之說也。全書二又曰：

> 靜坐理會道理，自不妨。只是靜坐，則不可。理會得道理明透，自然是靜。今人都是討靜坐以省事，則不可。……所謂靜坐，只是打疊得心下無事，則道理始出；道理既出，則心下愈明靜矣。

打疊得心下無事，則道理始出。蓋掃除雜慮，而後此心清明，故靜中必有物，非冥然無知覺，如槁木死灰也。全書二又曰：

> 問：「程子云：『須是靜中有物始得。』此莫是先生所謂知覺不昧之意否？」曰：「此只是言靜時，那道理自在；卻不是塊然如死物也。」

由是可知動靜循理，而靜爲養動之根，動皆中節，亦不失靜，工夫雖異，無二理也。觀其答張欽夫書曰：

人之身心，動靜二字，循環反復，無時不然。但常存此心，勿令忘失，則隨動隨靜，無處不是用力處矣。

人之一身，知覺運用，莫非心之所爲。則心者，固所以主於身，而無動靜語默之間者也。……方其存也，思慮未萌，而知覺不昧，是則靜中之動，「復之所以見天地之心也」。及其察也，事物紛糾，而品節不差，是則動中之靜，「艮之所以不獲其身，不見其人也」。有以主乎靜中之動，是以寂而未嘗不感；有以察乎動中之靜，是以感而未嘗不寂。寂而常感，感而常寂，此心之所以周流貫徹，而無一息之不仁也。

若以天理觀之，則動之不能無靜，猶靜之不能無動也。靜之不能無養，猶動之不可不察也。但見一動一靜，互爲其根，敬義夾持，不容間斷之意，則雖下靜字，元非死物。至靜之中，蓋有動之端焉，是乃所以「見天地之心」者，而先王之所以至日閉關，蓋當此之時，則安靜以養乎此爾；固非遠事絕物，閉目兀坐，而偏於靜之謂。但未接物時，便有敬以主乎其中，則事至物來，善端昭著，而所以察之者，益精明爾。伊川先生所謂：「卻於已發之際觀之」者，正謂未發則只有存養，而已發則方有可觀也。周子之言主靜，乃就中正仁義而言。以正對中，以正爲重；以義配仁，則仁爲本爾。則四者之外，別有主靜一段可也。

折衷濂溪伊川之說，以敬爲貫通動靜，而必以靜爲本也。

統觀宋之人生論，其居敬窮理之說，本諸伊川，存仁主靜之說，原於明道，蓋會綜經驗惟理兩派而一之。特以理

爲先天同具之實體，敬爲常惺惺之徵驗，傾向於惟理派者爲多；故以主靜爲惟一之方法，而以仁爲最高之理想焉。

熹於二程，蓋左右采獲，而自成一系統者也。

（4）政治論

熹論治道，一循舊說，略無發明。蓋其論爲學之道，莫先於窮理；窮理之要，必在於讀書。天下之事，莫不有理；而其精義具載於聖賢書中，學者由是求之，不難探淵源而出治道，貫本末而立大中也。故其甲寅行宮便殿奏劄二曰：「論天下之理，則要妙精微，各有依當，亙古亙今，不可移易。是以粲然之跡，必然之效，蓋莫不具於經訓史冊之中。欲窮天下之理，而不卽是求之，則是正牆面而立爾。此窮理所以必先讀書也。」今就全書六十三，六十四，六十五各卷論治道之說，述之如次：——

（1）心術　天下萬事，有大根本；而每事之中，又各有要切處。所謂大根本者，固無出於人主之心術；而此謂要切處者，則必大本既立，然後可推而見焉。如論任賢相，杜私門，則立政之要也；擇良吏，輕賦役，則養民之要也；公選將帥，不由近習，則治軍之要也；樂聞警戒，不喜導諛，則所言用人之要也。推此數端，餘皆可見。然未有大本不立，可以與此者。此古之欲平天下者，所以汲汲於正心誠意以立其本也。

（2）仁義　古聖賢之言治，必以仁義爲先，而不以功利爲急。……蓋天下萬事，本於一心，而仁者，此心之存之謂也。此心既存，乃克有制；而義者，此心之制之謂也。誠使是說著明於天下，則自天子以至於庶人，人人得其本心

以制萬事，無一不合宜者，夫何難而不濟？

（3）王伯　嘗謂天理人欲二字，不必求之於古今王伯之迹，但反之於吾心義利邪正之間，察之愈密，則其見之愈明；持之愈嚴，則其發之愈勇。

（4）官制　昔周公立許多官制，都有統攝連屬；自秦漢而下，皆因一事立一官，便無此統攝連屬了。今朝廷只消置一相，三參政兼六曹——如吏兼禮，戶兼工，兵兼刑。樞密可罷。如此，則事易達。又如宰相擇長官，長官擇其僚。今銓曹注擬小官繁劇，而又不能擇賢。每道只令監司差除，亦好。每道仍只用一監司。

（5）任賢　古之大臣，以其一身任天下之重，非以其一耳目之聰明，一手足之勤力，為能周天下之事也；其所賴以共正君心，同斷國論，必有待於衆賢之助焉。是以君子將以其身任此責者，必咨詢訪問，取之於無事之時；而參伍較量，用之於有事之日。

（6）財賦　今上下匱乏，勢須先正經界。賦入既正，總見數目，量入為出，罷去冗費，而悉除無名之賦，方能救百姓於湯火中。若不認百姓是自家百姓，便不恤。

（7）軍政　今日民困，正緣沿江屯兵費重，只有屯田可減民力。見說襄漢間，儘有荒地，某云：「當用其人耕墾？」曰：「兵民兼用。各自為屯。彼地沃衍，收穀必多。若做得成，敵人亦不敢窺伺。兵民得利既多，且耕且戰，便是金城湯池。」

自秦漢以下至六朝，皆未有長征兵，卻是徵發於民。及唐府衛法壞，然後方有長征兵。

（8）刑罰　今人說輕刑者，只見所犯之人爲可憫，而不知被傷之人尤可念也。如劫盜殺人者，人多爲之求生，殊不知死者之爲無辜。是知爲盜賊計，而不爲良民地也。若如酒稅僞會子，及饑荒竊盜之類，猶可以情原其輕重大小而處之。

統觀熹之政見，「以仁心行仁政」一語，足以賅之。此儒家之傳統見解，未足深道。惟上廢募兵，兵歸屯墾，及嚴刑治盜諸端，略符法家之精神。然亦無精密之籌畫。其說之最堪加意，而爲數百年有權勢者之所利用者，無過於名分之說焉。熹據司馬光資治通鑑作綱目，以春秋筆法，褒貶歷世君臣，因之以正名分，而其最要者，尤爲正統之爭也。全書六曰：

問：「正統之說，自漢唐以下，如漢唐亦絕乎正統。乃變中之正者，如秦，西晉；隋，則統而不正者。如蜀，東晉，則正而不統者。」曰：「何必恁地論。只天下爲一，諸侯朝覲獄訟皆歸，便是得正統。其有正不正，又是隨地做。如何恁地論？有始不得正統而後方得者，是正統之始。有始得正統而後不得者，是正統之餘。……又有無統時，如三國，南北，五代，皆天下分裂，不能相君臣，皆不得正統。」

其通鑑綱目卽根據上說以爲義例。凡正統天子之制，以臨四方。書法多因舊文，略如春秋書周魯事。諸國或臣或叛，多以其例處之。凡無統則爲敵國，彼此均敵，無所抑揚。書法多變舊文，略如春秋他國事，各冠以國號。不連書。又如漢

揚雄荀彧二事。司馬光舊例，凡莽臣皆書死，如太師王舜之類，獨於揚雄，匿其所受莽官，而以卒書，似涉曲筆。綱目大書：「莽大夫揚雄死。」所以警夫畏死失節之流也。荀彧原漢侍中光祿大夫，參丞相軍，其死乃以自殺。綱目但據實書之曰：「某官某人自殺。」而系於曹操擊孫權至濡須之下，悉書其官，見其實漢臣而附賊不忠之罪也。凡是皆以一字之褒貶，維持名分大義於不敝。此宋元以來君相所樂道，尊為天經地義者也。

（5）教育論

熹論治道，力陳科舉之弊，以學校為政事之本，道德之歸，不可一日或廢者也。其靜江府學記曰：「古者聖王，設為學校以教其民，由家及國，大小有敍，使其民無不入乎其中而受學焉。而其所以教之之具，則皆因天賦之秉彝，而為之品節，以開導而勸勉之；使其明諸心，修諸身，行於父子兄弟夫婦朋友之間，而推之以達乎君臣上下人民事物之際，必無不盡其分焉者，及其學之既成，則又興其賢且能者，寘之列位。是以當是之時，理義休明，風俗淳厚；而公卿大夫列士之選，無不得其人焉。」則古人建學之本旨，所以使學者求修齊治平之要道，備國家官人之選也。若惟科目詞藝是務，規繩試課為功，則與科舉之取浮文者，誠何以異？故熹論為學之方，不外數事：——

（1）立志　全書一曰：

凡人須以聖賢為己任，世人多以聖賢為高，而自視為卑，故不肯進。抑不知使聖賢本自高，而己別是一樣人；則早夜孜孜，別是分外事，不為亦可，為之亦可。然聖賢稟性，與常人一同，又安得不以聖賢為己任。

學者大要立志。所謂志者，不道將這些意氣去蓋他人，只是直截要學堯舜。……學者立志須要勇猛，自當有進；志不足以有為，此學者之大病。

學者知聖凡以學識不同，非氣稟有異，則當磨礪精神，勇猛精進，痛切懇惻以求之，方有所得。若瞻前顧後，浮沈上下，何足濟事？觀熹嘗言：「陽氣發處，金石亦透，精神一到，何事不成？」又曰：「聖賢千言萬語，無非只說此事，須是策勵此心，勇猛奮發，拔出心肝與他做。如兩邊擂起戰鼓，莫問前頭如何，只認捲將去。如此，方做得工夫。」又曰：「如居燒屋之下。如坐漏船之中。」又曰：「不帶性氣底人，為僧不成，為道不了。」其剛決向前，痛切懇惻之精神，有足多者。

（2）切己　學者既立大志，更須細密用功。如徒以遠大自期，而不切己理會，則虛浮誇大，終無成就。全書一又曰：

為學須是切實為己，則安靜篤實，承載得許多道理。若輕揚淺露，如何探討得道理。縱使探討得，說得去，也承載不住。

人道之門，是將自家身己入那道理中去，漸漸相親。久之與己為一。而今人道理在這裏，自家身在外面，全不曾相干涉。

或問為學。曰：「今人將作箇大底事說，不切己了，全無益。一向去前人說中，乘虛接渺，妄取許多枝蔓，只見遠了，只見無益於己。」

學者能切己思量體察，則就日用常行中，事親從兄，推之，至於利物濟人，無一非自家物事。若徒爲崇論宏議，雖高妙玄虛，終與身心何益哉？

（3）氣象　全書一又曰：

學者須教氣宇開闊弘毅。

常使截斷嚴緊之時多，膠膠擾擾之時少，方好。

如其窄狹，則當涵泳廣大氣象；頹惰，則當涵泳振作氣象。

開闊中又著細密。寬緩中又著謹嚴。

開闊宏毅之氣象，必由涵養得來。孟子所謂：「睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」者，是皆集義而生，非義襲而取之也。故氣象爲涵養之結果，然亦須平日潛心理會。如顏子言「如有所立，卓爾。」孟子言：「躍如也。」—卓爾，躍如之象，學者分明見得，方有成就。

（4）下學　全書一又曰：

聖賢教人，下學上達，循循有序；故從事其間者，博而有要，約而不孤，無妄意淩躐之弊。今之言學者，類多反此；故其高者淪於空門，卑者溺於見聞，倀倀然未知其將安所歸宿也。

古人爲學，只是升高自下，步步踏實，漸次解剝，人欲自去，天理自明。無似此一般作捺紐捏底工夫，必要豁然

頓悟然後漸次脩行也。

大抵為學，只是博文約禮兩端而已。博文之事，則講論思索，要極精詳；然後見得道理巨細精粗，無所不盡；不可容易草略放過。約禮之事，則但知得合要如此，即便著實如此下手，更莫思前算後，計較商量。

為學須踏實用功，循序漸進。故熹言教育，首論小學。嘗采禮及諸傳記，為小學一書，所以培植根底，固學者之基本也。又論小學大學之關係曰：

古者初年入小學，只是教之以事，如禮樂射御書數，及孝弟忠信之事。自十六七入大學，然後教之以理，如致知格物，及所以為忠信孝弟者。

問：「大學與小學，不是截然為二。小學是學其事，大學是窮其理以盡其事否？」曰：「只是一箇事。小學是學事親，學事長，且直理會那事。大學是就上面委曲詳究那理，其所以事親是如何，所以事長是如何。古人於小學，存養已熟，根基已深厚；到大學只就上面點化出些精彩。」

古代學制完美，學者依叙遞進，先事實而後義理，由篤實進於高明，卻不費力。後世小學之制既廢，世人不得漸積於初步教育，及年已長大，惟有就切身處，逐事逐物，會得道理。待此通徹，乃可漸進於宏通之境。此彌補之一道也。若舍禮樂書數，高談制度禮文，則是無本之學，何干己事？何足與言進德哉？

統觀熹之教育學說，立志務求遠大，氣象務求恢宏，而功夫必須切己踏實，不可專恃書冊求義理，須就自身推

究，切近處理會。積累日久，而後天地事物之理，修齊治平之道，莫不貫通。此由近及遠，下學上達之功，非一超直悟，直捷簡易之說之可比也。

(六)結論

熹以太極統理氣二元，心統性情二事，欲建立具體二元論；終謂太極卽理，性卽理，而有惟理論之傾向。雖其說多本諸前人，要能加以組織，自成系統，實集近代思想之大成者也。或病其兼容並包，龐雜紛紜，不免時露歧異；且與儒家舊說，多不相蒙，未免援釋入儒之譏。然吾觀其大體，則以橫渠，伊川為宗，而旁通於濂溪明道，更上酌斟乎孟荀之辨，旁參稽乎釋老之言，折衷至當，確定新儒家之學說者也。是故孔子之書，詳於文章政事，性與天道，不可得聞；孟子道性善，亦據情感為言，未嘗有形而上學之說明焉；惟朱熹綜合北宋羣言，參以兩氏精義，儒家之說，至是乃確立一不拔之新基，寖成人間最有威權之一宗教焉，則熹之力也。特於理欲之別，辨之過嚴，遂致矯惡過於善善；方外過於直內；獨斷過於懷疑，拘名義過於得實理；尊秩敍過於守鈞衡；尚保守過於求革新；覗見在之和平，過於未來之希望：(註六)雖適合於諸夏衆庶之心理，終為奸雄所憑借，以之維繫一世之人心，借以保持其一姓之君統。此其說所以盛行於元明以來而不敝也。

(註一)參考黃榦朱子行狀，宋史道學傳三，學案四十八，理學宗傳六，王懋竑朱子年譜。

(註二)理何以生氣，熹以動靜言之。全書四十九曰：「當初元無一物，只有此理。有此理便會動而生陽，靜而生陰。靜極復動，動極復靜，循環流

轉，其實理無窮，氣亦與之無窮。自有天地，便有道事物在這裏流轉」此其說明由理生氣之理由也。特當初元無一物之前，此理何所附，則熹未嘗言也。

(註三)參看汪震中國心理學史上的戴東原，見戴東原二百年生日紀念文集中。

(註四)日人遠藤隆吉支那思想發達史謂「人心爲經驗的心，由氣稟而凝成；道心爲超經驗的心，以性爲體。」(第五編朱子章)三浦藤作沿其說，謂「朱子分人心道心，以爲用本然之性者名道心，用氣質之性者爲人心。」(三編十節)不知二者皆心之用，非心之體也。心之體一而不二，朱子反復辨之至詳，諸人熟視不察何耶?

(註五)全書四十三曰「稟氣之清者爲聖爲賢，如寶珠在清冷水中；稟氣之濁者爲愚爲不肖，如珠在水中。所謂明明德者，是就濁水中揩拭此珠也。

(註六)用山陰蔡君中國倫理學史說。

本章參考書

晦庵朱文公集百卷，續集十一卷，別集十卷。(清四庫所收康熙時刻本，計續集五卷，別集七卷。)

明刊大字本，嘉靖壬辰張氏刻本，清康熙中蔡氏刊本，雍正八年朱玉類編本，咸豐中徐氏刊本，四部叢刊影嘉靖本。

朱子語類大全百四十卷。宋黎靖德編。

成化中，陳煒刊本石門呂氏刊本。

朱子全書六十六卷，清李光地等編。

殿本各直省翻刻本古香齋袖珍本。

朱子鈔釋二卷。明呂柟撰。惜陰軒叢書中。

朱子年譜四卷，考異四卷，附錄二卷。

清王懋竑撰。乾隆中白田草堂刊本道光中，江甯刊本。粵雅堂本。同治中，永康應氏刊本。

謝蒙朱子學派。

中華書局本（此書不足取）

第十三章　朱氏學派

晦翁學派，自西山蔡元定，勉齋黃榦，潛菴輔廣，木鍾陳埴，南湖杜煜，九峯蔡沈，北溪陳淳，諸派而外，並歸滄洲諸儒，流風所被，徧於南朔。至北山四先生傳於浙東，江漢傳於河北，元代學風由斯以啓。述其崖略，具如左方。

（一）蔡元定

西山蔡元定字季通，建陽人。父牧堂老人，名發，博覽羣書，以程氏語錄，邵氏經世，張氏正蒙授之曰：「此孔孟正脈也。」元定深涵其義。既長，辨晰益精，聞朱子名，往師之。朱子叩其學，大驚曰：「此吾老友也，不當在弟子列。」凡性與天道之妙，他弟不得與聞者，必先令討究而後親折衷之。其問答曰「翁季錄」。慶元初，韓侂胄禁僞學，御史沈繼祖奏朱熹剽竊張載程頤之餘論，寓以吃菜事魔之妖術，以簧鼓後進。張浮駕誕，私立品題，乃收四方無行誼之徒，以益其黨伍。……其徒蔡元定佐之爲妖。乞送別州編管。元定曰：「化性起僞，惡得無罪？」遂謫道州。郡縣捕甚急，元定毅然上道。朱子與所從遊百餘人送別蕭寺，坐客感歎有泣下者，朱子視先生不異平時。因曰：「友朋相愛之情，季通不挫之志可謂兩得之矣。」杖屨同其子沈行三千里，腳爲流血。至舂陵，遠近從者日衆。或謂宜謝生徒，元定曰：「彼

以學來，何忍拒之？若有禍患，亦非閉門塞竇所能避也。」貽書戒諸子曰：「獨行不愧影，獨寢不愧衾，無以吾得罪故遂懈。」一日謂沈曰：「可謝客，吾欲安靜，以還造化舊物。」閱三日，卒於貶所。所著有大衍詳說，律呂新書，燕樂原辨，皇極經世，太玄潛虛指要，洪範解，八陣圖說。元定從朱子遊最久，精識博聞，同輩皆不能及，尤長於天文，地理，樂律，曆數，兵陣之說。朱子嘗曰：「造化微妙，惟深於理者能識之，吾與季通言而不厭也。」又曰：「康節之書固自是好，季通推得來，又甚縝密。若見於用，不知果如何？恐絕勝諸家也。」然又云：「某嘗聞季通，康節之數伏羲也曾理會否？曰：『伏羲須理會過。』某以為不然。伏羲只是據他見得一箇道理，恁地便畫出幾畫，他也那裏知得疊出來恁地巧，此伏羲所以為聖。若他也恁地逐一推排，便不是天然意思。」蓋元定篤信邵學，易學啓蒙由其啓稿。象陳數理，最為詳備。故朱子許之如此云。

（二）蔡沈

蔡沈字仲默，元定季子也。隱居九峯，當世名卿，物色求訪不就，學者稱九峯先生。自勝衣趨拜，入則服膺父教，出則師事朱子。朱子晚年，訓傳諸經略備，獨書未及為，環顧門下生，求可付者，遂以屬沈。洪範之數，學者久失其傳，元定獨心得之，未及論著，亦曰：「成吾書者沈也。」沈沈潛反復者數十年，然後克就。其於書也，考序文之誤，訂諸儒之說。以發明二帝三王羣聖賢用心之要，洪範，洛誥，秦誓諸篇，往往有先儒所未及者。後張葆初有蔡傳訂誤，黃景昌有蔡氏傳正誤，程直方有蔡傳辨疑。余芑舒有讀蔡傳疑，劉三吾有書傳會選，馬明衡有尙書疑義，袁仁有砭蔡編，陳泰交

有尚書註考，並於沈有違言。至清代益束高閣。惟陳澧曰：「僞孔傳不通處，蔡傳易之，有甚精當者。江艮庭集註，多與之同。」蓋其考證雖疏，義理不無可采，學者當分別觀之也。

（三）黃榦

嘉定而後，足以光其師傳，爲有體有用之儒者，勉齋黃榦其人也。榦字直卿，閩縣人。父瑀，監察御史，以篤行直道著聞。父歿，往見清江劉子澄，奇之。因命受業朱子。自見朱後，夜不設榻，不解帶，少倦則微坐一椅，或至達曙，後朱子以其子妻之。朱子編禮書，獨以喪祭二編屬榦，疾革，以深衣及所著書授榦。手書與訣，榦持心喪三年。其門人一傳于金華何北山基。以遞傳於王魯齋柏，金仁山履祥，許白雲謙。又於江右傳饒雙峯魯，其後遂有吳草廬澄，上接朱子之學，可謂盛矣。其傳尚有自鄱陽流入新安者，董介軒一派也。始于程蒙齋端蒙，董盤澗銖，毛拙齋過而多卒業於黃氏。然漸流爲訓詁之學，惟許山屋月卿一變而爲風節。蓋朱子平日剛毅之氣凜不可犯，斯其嫡傳也。

（四）陳淳

陳淳字安卿，龍溪人。少習舉子業，林宗臣見而奇之。且曰：「此非聖賢事也。」因授以近思錄。及朱子守漳，請教。朱子曰：「凡閱義理，必窮其源。」淳聞而爲學益力。朱子數語人，以南來吾道喜得陳淳。後十年，復往見朱子，陳其所得。時朱子已寢疾，語之曰：「如今所學已見本原。所謂者下學之功爾。」自是所聞皆切要語，凡三月而朱子卒。淳追思師訓，痛自裁抑，日積月累，義理貫通，洞見條緒。郡守以下，皆禮重之，時造其廬而請焉。所著有論孟學庸口義，性理

字義詳講，禮詩女學等書。淳北溪語錄論太極曰：

> 太極只是理，理本圓，故太極之體渾淪。
>
> 以理言：則自末而本，自本而末，一聚一散，無所不極其至。自萬古之前，與萬古之後，無端無始，此渾淪太極之全體也。及天地萬物既由是出，又復沖漠無朕，此渾淪無極之妙用也。
>
> 聖人一心，渾淪太極之全體，而酬酢萬變，無非太極流行之妙用。今學問工夫，須從萬事萬物中貫過，湊成一渾淪大本。又於渾淪大本中，散爲萬事萬物，使無稍窒礙；然後實體得渾淪至極者在我，而大用不差矣。

以太極爲天地萬物之理，其體彌綸古今，周偏六合；聖人得之以爲心，本之以爲用。與朱子「理得於天而具於心」之說合。惟謂「理本圓，太極之體渾淪，」又引陳幾叟「一月落萬川，處處皆圓」之譬，似以太極爲有形體，未免拘泥耳。

淳著性理字義詳解，謂性卽是理，情有善惡諸說，大抵多本朱子之言，詳加訓釋。惟論心云：

> 大抵人得天地之理爲性，得天地之氣爲體，理與氣合，方成箇心。心知有虛靈知覺。使是身之主宰。

以心統理氣二元，補朱說之所未備。朱子雖以心爲身之主宰，然謂：「惟心無對，」又謂：「心者氣之精爽，」未嘗明言以之統理氣二元也。

又論仁曰：

自孔門後，無識仁者，漢人只以恩愛說仁，韓子因遂以博愛爲仁。至程子而非之曰：「仁，性也。愛，情也。以愛爲仁，是以情爲性矣。」至哉言乎！然自程子之言一出，門人又一向離愛言仁，而求之高遠。不知愛雖不可言仁，而仁亦不能離乎愛也。上蔡遂專以知覺言仁。夫仁者固能知覺，而謂知覺爲仁則不可，若能轉一步觀之，只知覺處純是天理，便是仁也。龜山又以萬物與我爲一爲仁。夫仁者固與萬物爲一，然謂與萬物爲一爲仁則不可。若能轉一步觀之，其於萬物爲一之前，純是天理流行，便是仁也。呂氏克己銘又欲克去有己，須與萬物爲一體，方爲仁。其視仁皆若曠蕩在外，都無統攝。其實如何得與萬物合一，洞然八荒，如何得在我闥之內，殊失孔門向來傳授心法本旨。至文公始以「心之德，愛之理」六字形容之，而仁之說始親切矣。

信能篤守師說，折衷羣言者也。蓋朱子之說過於繁富，至淳而融會貫通，秩然有紀，固不謹以排斥陸學，著稱朱門也。

本章參考書

宋元學案六十二至六十七。

黃榦勉齋集四十卷，康熙中，福建刊本。

陳淳北溪大全集五十卷，外集一卷。

宋刊本，元刊本。明宏治中刊本。萬曆中刊本。

第十四章　陸九淵之惟理學說

（一）傳略及其學統

陸九淵字子靜，撫州金谿人。生高宗紹興九年，光宗紹熙三年卒（西紀一一三九——一一九一）年五十四。昆弟六人，九淵最幼。四兄九韶，字子美，學者稱梭山先生。五兄九齡，字子壽，學者稱復齋先生。九淵與復齋齊名，時號江西二陸，以比河南二程。三四歲，問其父「天地何所窮際？」父笑而不答；遂深思至忘寢食。嘗讀書，至「宇宙」二字，解者曰：「四方上下曰宇。往古來今曰宙。」因大省曰：「宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事。」乾隆八年，登進士第。至行在，士爭從之游，言論感發，聞而興起者甚衆。詔主管台州崇道觀。還鄉，學者輻湊。每開講席，戶外屨滿，耆老扶杖觀聽。結茆貴溪之象山，自號象山翁，四方學徒復大集，至數百人，從容講道，詠歌怡愉，有終焉之志，於是人號象山先生。嘗謂學者曰：「汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，並無欠闕，不必他求，在乎自立而已。」又曰：「此道與溺於利欲之人言猶易，與溺於意見之人言卻難。」或勸其著書，曰：「六經注我，我注六經。」又曰：「學苟知道，六經皆我注脚。」光宗即位，除知荊門軍。居家為政，一一秉於道。明年，卒於荊門。著有象山全集三十三卷，語錄

二卷。（註一）

王梓材於象山學案表下注，「庸齋梭山復齋弟，艾軒講友，上蔡震澤橫浦林竹軒續傳」以九淵之學，不僅得自家傳，且由林季仲張九成王蘋謝良佐溯其源於程顥，不知其說果何所據？全祖望於震澤學案下亦云：「洛學之入吳也以王信伯。信伯極爲龜山所許，而晦翁最貶之，其後陽明又最稱之。予讀信伯集，頗啓象山之萌芽，其貶之者以此，其稱之者亦以此。象山之學本無師承，東發以爲遙出於上蔡，予以爲兼出於信伯，蓋程門已有此一種矣。」是象山學術，原於家傳，別無所承。黃震謂其「遙出於上蔡」，全祖望謂其「兼出於信伯」，王梓材謂爲「上蔡震澤橫浦林竹軒續傳」，並屬臆測之談。蓋以其學近明道，因謂明道由謝良佐王蘋張九成林季仲而傳九淵；猶之伊川之學，由楊時羅從彥李侗而傳朱熹，儼然兩大支流，派別分岐也。然其說雖出於意擬，亦未嘗全無依據。觀象山年譜載九淵八歲，聞人誦伊川語云「奚爲與孔孟之言不類？」又十三歲，復齋讀程易至「艮其背」四句，問曰：「汝看程正叔此段如何？」九淵曰：「終是不直截明白。」語錄又曰：「二程見周茂叔，吟風弄月而歸，有吾與點也之意。後來明道此意却存，伊川已失此意。」蓋九淵之學，尙徑要簡捷，故宗明道而黜伊川，有由然也。然則謂南宋朱陸學派之分，原於北宋二程，豈過言哉？

（二）惟理一元論

宋代思想，至朱熹而集大成。其「天即理」，「性即理」之言，雖自伊川發之[illegible]：而學天理人欲之辨，人心道

心之分，持之過苛，終不出程頤二元說之範圍。至九淵乃主惟理一元說以破之。全集三十四載語錄曰：

天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同矣。此其源蓋出於老氏。樂記曰：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知之而後好惡形焉，不能反躬，天理滅矣。」天理人欲之言，蓋出於此。樂記之言，亦根於老氏。且如專言靜是天性，則動獨不是天性耶？

此破天理人欲之辨也。樂記以靜爲天性，動爲人欲，實本老聃守靜之旨。九淵則謂動靜皆出於性，性惟有一，固不得裂爲二事也。其下又曰：

書云：「人心惟危，道心惟微。」解者多指人心爲人欲，道心爲天理，此說非是。心一也，人安有二心？自人而言則曰惟危，自道而言則曰惟微。罔念作狂，克念作聖，非危乎？無聲無臭，無形無體，非微乎？

此破道心人心之辨也。心體惟一，觀察之方面不同，而有人心道心之別，非眞心有二元也。

以上九淵消極的推倒二元之說也。舊說既破，於是積極建設其惟理一元之說焉。

（1）宇宙惟理說　全集論宇宙惟理曰：

塞天地一理耳。學者之所以學，欲明此理耳。此理之大，豈有限量？程明道所謂「有憾於天地，則大於天地者矣。」謂此理也。三極皆同此理，而天爲尊。——卷十二與趙詠書

此理充塞宇宙，天地鬼神且不能違異，況於人乎。——卷十一與吳子嗣書

宇宙之間，典常之昭然，倫類之燦然，果何適而無其理也？——卷二十二則以學文籍

塞宇宙一理耳，上古聖人先覺此理，故其王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。——卷十五與吳斗南書

以理為宇宙構成之惟一原則。凡日月星辰，由此理而存在，人物鳥獸，莫能外此原理以存在，故充塞兩間，惟此理真實無妄也。

（2）心即理說　心即理說，為九淵學說根據。全集卷一與曾宅之書曰：

心一心也，理一理也，至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二。故夫子曰：「吾道一以貫之。」孟子曰：「夫道一而已矣。」

又卷十一與李宰書曰：

人皆有是心，心皆具是理，心即理也。故曰：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」所貴乎學者，為其欲窮此理，盡此心也。

年譜又曰：

東海有聖人出焉，此心同也，此理同也；西海有聖人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上至千百世之下有聖人出焉，此心此理，亦莫不同也。

理爲宇宙之根本原則，亦卽吾心之根本原則；蓋宇宙與吾心同屬此理之所表見，故曰：「宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙。」以吾心所具之理，卽宇宙之理，宇宙與吾心實無二致也。至其言「心卽理」之理由，約別四者：

（a）先天稟賦　卷一與曾宅之書又曰：

此理本天所以與我，非由外鑠。明得此理，卽是主宰。眞能爲主，則外物不能移，邪說不能惑。

理性本先天所稟賦，以爲吾身之主宰，不特經驗之證明而後成立，故曰：「非由外鑠，我固有之」也。

（b）良知良能　前書又曰：

孟子曰：「所不慮而知者，其良知也；所不學而能者，其良能也。我固有之，非由外鑠也。」故曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。」此吾之本心也。

援孟子之說，證明此理固具於吾心，良知良能其一端也。

（c）性善　語錄曰：

見到孟子性善處，方是見得盡。四端皆我固有，全無增添。

全集十一與王伯順書又曰：

人受天地之中以生，其本心無有不善。

本孟子性善之說，亦吾心自然合理之旁證也。

(d)氣質　全集十九與叢元錫書曰：

俗人中氣質，又有厚薄輕重大小。

語錄又曰：

人之生也，不能皆上智不惑，氣質偏弱，則耳目之官不思而蔽於物，物交物則引之而已矣。

……其心之所主，無非物欲而已矣。

九淵不認有理欲之別，而又欲以氣質偏弱爲性即理之反證；不知宇宙一理，當無不善，何以又有此不善邪？(註二)

綜上諸說，知九淵之學，以一心爲宇宙人生之主宰，近純粹惟心之主張。且此心即在於我，非由外鑠，亦後代自我思想之萌芽。蓋宋人思想，莫不以宇宙論爲根據，由此演繹而言人生；其人生問題特宇宙問題中之一部而已。故有宋一代思想，實以宇宙論爲中心，謂爲宇宙思想時期，無不可也。至九淵言「宇宙便是吾心；吾心即是宇宙。」乃以自我爲其研究之中心，變前人客觀的宇宙而爲主觀的宇宙，啓明代陳獻章王守仁自我主義之先聲，實近代思想之一大轉捩也。(註三)

(三)行爲論

九淵學說，由惟理主義而至於惟我主義，合而言之：理具於吾心，我心即理而已。由是而論修爲之方，簡易直截，撇取支離破碎也。其目有四：

（1）自覺　語錄曰：

上是天，下是地，人居其間，須是做得人，方不枉。

人須是閒時思量，宇宙之間，如此廣闊，吾身立於其中，須大做一箇人。

人當先理會所以爲人，深思痛省，枉自汩沒，虛過日月。朋友講學，未說到這裏，若不知人之所以爲人，而與之講學，遺其大而言其細，便是放飯流歠，而問無齒決。若能知其大，雖輕，自然反輕歸厚。

學者求人德之門，當從本心自覺始。自覺方能努力做人，且理會所以爲人，不致枉自暴棄，擲韶光於虛牝矣。

（2）自立　語錄又曰：

居象山多告學者云：「汝耳自聰，目自明，事父自能孝，事兄自能弟，本無欠闕，不必他求，在自立而已。」

或問先生：「何不著書？」對曰：「六經註我；我註六經。」

學苟知本，則六經皆我註脚。

自立自重，不可隨人脚跟，學人言語。

吾之學問，與諸處異者，只是在我全無杜撰，雖千言萬語，只是覺得他底在我，不曾添一些。近有議吾者云：「除了先立乎其大者一句，全無伎倆。」吾聞之曰：「誠然。」

自覺而後求自立，所謂「先立乎其大者，」發揮自我之本能，凡事自作主宰，不隨人轉移，雖六經皆視同我之註脚，

倘何有於其他哉？

（3）自廣　語錄又曰：

宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。

宇宙內事，乃己分內事；己分內事，乃宇宙內事。

古之學者爲己，所以自昭其明德；己之德已明，然後推其明以及其天下。……孟子云「盡其心者知其性，」知其性則知天矣。只是一箇心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載，復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。爲學只是理會此，誠者自成也，而道自道也，何嘗騰口說？

學者既知自覺自立矣，更擴大我之範圍，至橫被四海，格於上下，無地無時而非我精神之所表見也。

（4）涵養

棄去謬習，復其本心，使此一陽爲主於內，造次必於是，顛沛必於是，無終食之間而違於是，此乃所謂「有事焉」，乃所謂「勿忘」，乃所謂「敬。」果能不替不息，乃是「積善，」乃是「集義，」乃是善「養浩然之氣。」

復其本心，蓋卽謂先立乎其大者，使人明德性之尊，而知爲學之本。本已立則誠正之功，乃有可言。故語錄曰：「格物者，格此者也。伏羲仰象俯法，亦先於此盡力焉耳。不然，所謂格物，末而已矣。」若大本不正，則格物致知者，徒以供耳目之用，誠正之功，未易致也。

（四）結論

統觀九淵學說，合惟理主義，惟心主義，而有「心卽理」之言；更歸結於惟我主義，而謂「宇宙卽是吾心」；其立說力求直截，功夫亦至簡易。故語錄曰：「凡物必有本末，且如就樹木觀之，則其根本必差大。吾之教人，大概使其本常重，不爲末所累。然今之學者却不悅此。」由其結語察之，足見當世學風，多重辨論而忽踐履，義理愈明，心地愈闇。九淵力矯其弊，故曰：「古之學者以養心，今之學者以病心。古人皆實學，後人未免議論辭說之累。」慨乎其言之也。惟其所謂心者，與佛家「見性成佛」之言，每多近似。觀語錄曰：

論語中多有無頭柄的話，如「知及之，仁不能守之」之類，不知所及所守者何事？如「學而時習之」不知所習者何事？非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之所及者，及此也；仁之所守者，守此也；時習之，習此也；說者說此；樂者樂此；如高屋之上建瓴水矣。

所謂此者，並指一心而言。與禪家口吻，宛爾同符。故門人詹阜民所錄：

先生舉公都子「問鈞是人也」一章云：「人有五官，官有其職，某因思是便收此心，然惟有照物而已。」他日侍坐無所問，先生謂曰：「學者能常閉目亦佳。」某因此無事則安坐瞑目，用力操存，夜以繼日，如此半月，一日下樓，忽覺此心已復澄瑩中立，竊異之，遂見先生，先生目逝而視之曰：「此理已顯也。」某問先生「何以知之？」曰：「占之眸子而已。」因謂某：「道果在邇乎？」某曰：「然。昔者嘗以南軒張先生所類洙泗言仁

書，考索之，終不知仁，今始解矣。」先生曰：「是即知也，勇也。」某因言而通對曰：「不惟知勇，萬善皆是物也。」先生曰「然。更當爲說存養一節。」

其教人尤重參悟，與禪學由定發慧之說，亦復符合。故宋氏謂：「象山不務窮理，不講省察，其說非文字言語之所知。」陳淳與姚安道書，謂：「陸學厭繁就簡，忽下趨高，陰竊釋氏之旨，陽託聖人之傳。」又答鄭節夫書云：「此一種門戶，全用禪家宗旨祖述……謂此物光輝燦爛，至靈至聖，天生完具，彌望世界，千萬億劫，不死不滅，凡性命道德，仁義禮智，都是此一物而異名。凡平時所以拳拳向內矜持者，不把作日用人事所當然；只是要保護那光輝燦爛，不死不滅底物。是乃私意私心之尤，其狀甚有似於存養，而實非聖門爲己之學也。」雖異同之見，未免過當，而於九淵之學，實能見其深。前謂朱氏援釋入儒，陸氏則援儒入釋者也。

（五）朱陸學術之異同

朱熹陸九淵同生於南宋，而立說互殊，較其異同，亦史家所應加意者也。溯兩家思想之歧出，原於周敦頤之太極圖說。初，九韶以太極圖說與通書不類，疑非周氏之書，或其少時之作，熹力辨之。九淵則更致疑於「無極而太極」一言。謂「太極者實有是理。」不當言無。熹則以「無形有理」之說答之。蓋一主惟理之一元論，一主理先氣後之二元論，反復辨詰，累千百言而不休，蓋由其根本主張不同也。迨淳熙二年，呂祖謙約九齡九淵，會朱熹諸人於信州之鵝湖寺。九齡謂九淵曰：「伯恭約元晦爲此集，正爲學術異同，某兄弟先自不同，何以望鵝湖之同。」遂與九淵議

論致辯，又令九淵自說至晚罷。九齡云：「子靜之說是。」次早，乃爲一詩云：「孩提知愛長知欽，古聖相傳只此心。大抵有基方築室，未聞無址忽成岑。留情傳註翻榛塞，著意精微轉陸沈。珍重友朋相切琢，須知至樂在于今。」九淵云：「詩甚佳，但第二句微有未安。」九齡云：「說得恁地？」又道「未安更要如何？」九淵云：「不妨一面起行。」沿途却和此詩，及至鵝湖，祖謙首問九齡別後新功，九齡舉詩才四句，朱熹顧祖謙曰：「子壽早已上子靜船了。」舉詩罷，遂致辯於九齡。九淵云：「某途中和得此詩云：『墟墓興衰宗廟欽，斯人千古不磨心。涓流滴到滄溟水，拳石崇成泰華岑。易簡功夫終久大，支離事業竟浮沈。』」舉詩至此，熹失色。至『欲知自下升高處，眞僞先須辨只今。』熹大不懌，於是休息。次日，頗致辯。熹意欲令人從觀博覽而後歸之約，九齡九淵意先欲發明人之本心，而後使之博覽。朱以陸爲太簡，陸以朱爲支離，以此不合。九淵更欲與熹辯，以爲堯舜之前，所讀何書？九齡止之。劉子澄趙景昭諸公拱聽而已。熹歸後三年，乃和前詩云：「德業風流夙所欽，別離三載更關心。偶携藜杖出寒谷，又枉藍輿度遠岑。舊學商量加邃密，新知培養轉深沈。只愁說到無言處，不信人間有古今。」後九淵往南康，熹延入白鹿洞講說。因講「君子喻於義」一章，熹再三云：「某在此不曾說到這裏，負愧何言。」其歎服如此。然終以兩家門徒俱盛，亦各往來問學，無得於此則造言於彼，播弄鼓簧於其間，而成相詰之勢。——九淵譏熹學不見道，見語錄。熹排九淵，語載陳建學蔀通辯。——至九淵既沒，熹登甚辭以斥之，似非君子所宜出。然觀朱子復人書云：「南渡以來，八字着脚，理會得着實工夫者，惟某與陸子靜二人而已。某實敬其爲人，老兄未可以輕議也。」知其所爭者，學術之外絕無他事，此其所以爲

君子之爭也。明乎此，則知王守仁之朱子晚年定論，程敏政之道一錄，及陳建「早同晚異」之說，並多厚誣之辭，可以存而不論。茲條其學說之異同，著之如左。

（1）以宇宙論言之：九淵言「塞宇宙一理，」主惟理一元說；熹言「理先氣後，」合理氣二元以為具體的一元論。此其不同者一也。

（2）以心性論言之：熹立人心道心之別，及義理之性氣質之性等說；九淵則謂「心一心也，理一理也。」不取其具體的二元之說。此其不同者二也。

（3）以人生論言之：熹嚴天理人欲之辨，謂：「不出於理，則入於欲。」九淵則主天人合一，理欲無殊。此其不同者三也。

（4）以方法論言之：熹解致知格物，謂「即物窮理；」九淵謂：「萬物皆備於我，只要明理。」熹主理由外入，注重歸納；九淵主理由內出，注重演繹。此其不同者四也。

（5）以行為論言之：熹以道問學為主，謂：「讀書以觀聖賢之意；因聖賢之意，以觀自然之理。」九淵以尊德性為宗。謂「先立乎其大者，而後天之所與我者，不為小者所奪。本體不明，徒致力於外索，是無源之水也。」一貴經驗，一尚直覺。此其不同者五也。

總之：兩家之學，一主惟理，一綜理氣二元；一貴循序漸進，一求頓悟；一以德性為先，一以學問為要。經驗直覺，乃

各趨一途，屹立於南宋時期，而成當代之兩大學派焉。

(註一)參看楊簡象山先生行狀(象山全集三十三)宋史四百三十四儒林傳，宋元學案五十八「象山學案」「理學宗傳七」。

(註二)參看朱謙之歷史哲學第七「中國哲學的三時期」章第二節。

(註三)蔡君中國論理學史第三期第十章曰：「象山理論，既以心理與宇宙為一，而又言氣質，言物欲；又不研究其所由來，於不知不覺之間，由一元而變為二元論，與孟子同病。亦由其所注意者，全在積極一方面故也。」

本章參考書

象山集二十八卷，外集四卷，附語錄四卷。

明正德中李氏刊本。明嘉靖中刊本。清康熙中陸氏重刊本。四部叢刊影印明嘉靖本。

第十五章　陸氏學派

金溪之傳，楊簡，袁燮，舒璘，沈煥爲首，稱甬上四先生。惟楊簡能廣其說，袁舒以下，陸學就衰，不如洛學之盛矣。

（一）楊簡

（1）傳略及著書

楊簡字敬仲，慈溪人。乾道五年進士，調富陽主簿。嘗反觀，覺天地萬物通爲一體，非吾心外事，九淵至富陽，夜集雙明閣，數提「本心」二字。簡問「何謂本心？」曰：「君今日所聽扇訟，彼訟扇者必有一是非。若見得孰是孰非，即決定爲某甲是，某乙非，非本心而何？」簡聞之，忽覺此心澄然清明。亟問曰：「止如斯邪？」九淵厲聲答曰：「更何有也？」簡退，拱坐達旦，質明納拜，遂稱弟子。已而沿檄宿山間，觀書有疑，終夜不能寐，曈曨欲曉，灑然如有物脫去，此心益明。淳熙元年，母喪去官，營葬車廄，更覺日用酬應，未能無礙。沈思屢日，一事偶觸，始大悟變化云爲之旨，交錯萬變，而虛明寂然。服除，累遷至著作佐郎，兼兵部郎官。三年，除著作郎，將作少監。出知溫州，督賦之吏，不入縣庭，但移文罷妓籍，訪賢人，崇孝養而已。叙羅戟門，令投牒者自鳴，鳴即引入，剖決無時。縣官賢否，即辦訪之，小民之至庭下者，言人

人同，乃行黜陟，務以德化感人民，自悅服。除國史院編修官，實錄院檢討官，丐祠而歸。寶慶二年卒，年八十六。築室德潤湖上，更名慈湖。學者稱慈湖先生。所著有甲稿，乙稿，冠昏喪禮等記，釋菜禮記，己易，啓蔽等書。

（2）學說

簡推九淵「心卽理」之說，以宇宙一切法則皆屬之我心。其己易一篇，言宇宙間一切現象之變化，皆屬我心之變化。其說曰：

易者己也，非有他也。以易爲書，不以易爲己，不可也。以易爲天地之變化，不以易爲己之變化，不可也。天地我之天地，變化我之變化。私者裂之，私者自小也。

吾性澄然清明而非物，吾性洞然無際而非量，天者吾性中之象，地者吾性中之形，故曰：「在天成象，在地成形」皆我之所爲也。混融無內外，貫通無殊異，觀一畫其指昭昭矣。

吾未見夫天與地與人之有三也。三者形也，一者性也，亦曰道也，又曰易也，名言之不同，而其實一體也。

但絕對自我說，以我之一心，爲萬法之根源，與釋氏「萬法惟心，心外無法」之說合。簡蓋借易說以明禪理者也。人心至靈至明，本融會貫通，廣大聖智之境也。然則蔽固何由起？曰起於意。絕四記曰：

意起我立，必固礙塞，始喪其明。

何謂意？微起焉皆謂之意，微止焉皆謂之意，意之爲狀不可勝窮。

然則心與意奚辨？是二者未始不一，蔽者自不一。一則爲心，二則爲意。直則爲心，支則爲意。通則爲心，阻則爲意。

孟子明心，孔子毋意，意毋則此心明矣。心不必言，亦不可言。……言亦起意。聖人倘不欲言，恐學者又起無意之意也。雖意求心，未勝乎意。有心有意，匪合匪離。

此以孔子絕四之言，發揮釋氏「意識轉」之旨也。起信論云：「此意云何？以依梨耶識，說有無明，不覺而起，能見能現，能取境界，起念相續，故說爲意。……依諸凡夫，取著轉深，計我，我所種種妄執，隨事攀緣，分別六塵，名爲意識。此識依見愛煩惱增長義故。」意識不起，則本心自明，故簡以「不起意」爲宗，謂爲陸門之的傳也。

九淵援儒入釋，說猶渾混，至簡發揮透闢，是補其說之所未備。全祖望乃謂象山之教，壞於慈湖。不知九淵言「宇宙內事，己分內事。」實簡說之所本。特九淵多就倫理上立言，簡推而至於宇宙論，其指豈有異哉？全氏乃區而別之，謂其「泛濫夾雜」，未之思也，夫何遠之有？

（二）袁燮

（1）傳略

袁燮，字和叔，鄞縣人。少讀東都黨錮傳，慨然以名節自期。乾道初入太學，親炙陸九齡，與同里沈煥楊簡舒璘相切磨。寧宗時，爲國子祭酒，延見諸生，必迪以反躬切己，忠信篤實爲道本。初燮遇九淵於都城，九淵即指本心洞徹通

貫，變遂師事，而研精覃思，有所未合，不敢自信。居一日，豁然大悟，因筆於書曰：「以心求道，萬別千差，通體吾道，道不在他。」學者稱之曰絜齋先生。

（2）學說

絜齋釋言論心曰：

心者人之大本也。

大哉心乎？與天地一本，精思以得之，競業以守之，則與天地相似。直者天德，人所以生也。本心之良，未嘗不直，回曲繚繞，不勝其多端者，非本然也。

道不遠人，本心即道，知其道之如是，循而行之，可謂不差矣。

人心至神，繫之以欲，則不神矣。

此心此理，貫通融會，美在其中，不勞外索。

亦本其師「心即理」之言，而以篤行謹守為功，與楊簡高談禪理者不同。故黃震及全祖望並謂其「言有繩矩」也。

（二）舒璘

一　傳略

舒璘字元質，一字元賓，奉化人也。少游太學，結交皆良友。時朱熹與呂祖謙講學於婺，徒步往從之。以書告其家曰：「敝牀疏席，總是佳趣；櫛風沐雨，反爲美境。」又與其兄琥，弟琪同受業於陸氏之門。兄弟皆頓有省悟，璘則曰：「吾非能一蹴而至其域也。吾惟朝夕於斯，刻苦磨厲，改過遷善，日有新功，亦可以弗畔云爾。」於是躬行愈力，德性益明。其學以篤實不欺爲主。成乾道八年進士，教授徽州。徽之士習久壞，璘喟然曰「士之美惡獨不在我乎？」則以身率之，教以日用常行之道，諸生漸知所向方。璘不憚勤勞，日日詣講，隆冬酷暑，未嘗少怠。素以天下爲己任，雖居冷官，未嘗忘世事。時時爲徽之牧守言荒政茶鹽常平義倉役法，皆鑿鑿可見之施行。尤留心中朝治亂之故，憂國之念，溢於筆札。所著有詩學發微，詩禮講解，廣平類稿。惟廣平類稿殘本尚存。

（2）學說　璘論學曰：

良心之粹，昭如日月，無怠惰鹵莽之念，則聖賢可策而到。

人心易明亦易惰。

成物之道成在吾已，我念無虧，精神必契。一或有見無限格言，總成虛語。端知爲己之學，誠不宜一毫有虧損也。

持敬之說，某素所不取。我心不安，強自體認，強自束縛，如蘆箍桶，如藤束薪，一日斷絕，散漫不可收拾，理所宜然。夫子教人，何嘗如是。入孝出弟，言忠信，行篤敬，出門如見賓，使民如承祭，此等在孩提便可致力，從事無斁，

則此心不放，此理自明。

亦本九淵爲我惟心之說，而加意於躬行，不取以把持爲涵養也。

（四）沈煥

（1）傳略

沈煥字叔晦，定海人也。少卽潛心經籍，精神靜篤，未嘗驚於末習。試入太學，時師友道喪，學校絕無講磨之功，煥始一振其弊。臨川陸九齡同在齋舍，煥以師禮事之。九齡曰：「叔晦挺然任道之資也。」益以取友爲急。嘗曰：「此天子學校，英俊所萃，當擇賢而親，不可閉閉。」有初入學者，告以同游中可爲師爲友者甚悉。時謂煥開師友講習之端，得古人相勸爲善之義。門人弟子決疑請益者自遠而至，啓告簡嚴，初若不可親，已而昏者明，柔者立，鄙吝者意消，師道益尊。著有定川集五卷，今亡。袁燮輯補定川言行編，所錄亦僅九則，如曰：

工夫不實，自謂見道，祇是自欺。晝觀諸妻子，夜卜諸夢寐，兩者無媿，始可言學。

大氐兢兢於操持，蓋踐履純篤之士也。故袁燮狀其言行曰：「君天資高邁，語勁而氣充，足以祛人鄙吝之習，發人正大之氣。憂國發於至誠，語及時事，常頻顣，處心積慮，未嘗不在斯世。」又曰：「君平生大節，寧終身困窮獨善，而不肯苟同於衆；寧齟齬與時不合，而不肯少更其守。凜然清風，振發頹俗，使時見用，必能震朝廷之綱，折奸回之萌，屹立中流，爲世砥柱，亦可爲顯矣。」風格嚴整，於此可以見矣。

（五）總說

黃宗羲曰：「楊簡，舒璘，袁燮，沈煥，所謂明州四先生也。慈湖每提『心之精神謂之聖』一語。而絜齋告君亦曰：『古者大有爲之君，所以根源治道者，一言以蔽之，此心之精神而已。』可以觀四先生學術之同矣。文信國云：『廣平之學，春風和平；定川之學，秋霜肅凝；瞻彼慈湖，雲間月澄；瞻彼絜齋，玉澤冰瑩。』一時師友聚於浙東，嗚呼盛哉！」

蓋甬上四先生之傳，楊簡高明，袁燮舒璘篤實。三家皆出九淵，惟沈煥自九齡，其遺集竟不可見，故未能詳論之云。

本章參考書

學案卷七十四，七十五，七十六。

宋史卷四百袁燮傳，四百七楊簡傳，四百十沈煥舒璘傳。

袁燮絜齋集二十四卷。（聚珍本，閩覆本。）

舒文靖集二卷。

楊氏易傳二十卷。（明萬曆中刊本。）

第十六章 金華及永嘉永康諸學派

當朱陸二派並行，兩家之學，門戶分爭，勢同冰炭。是時兩浙之間，則有金華學派永嘉學派崛起於其間焉。金華以呂祖謙爲大師。永嘉以薛季宣陳傅良葉適爲巨擘。呂氏世爲閥閱，自公著之子希哲，以儒行著；希哲孫本中，亦顯其家學，故其家有中原文獻之傳。祖謙，本中從孫也，從胡憲諸人遊，而友朱熹，張栻，故學以關洛爲宗。永嘉之學，討論典章，以經制言事功，皆推原以爲得統於程氏。而永康學派亦與相近。永康者，龍川陳亮也。南渡以還，學派繁滋，論其大端，不出朱氏，陸氏，及永嘉三者之範圍也。

（一）陳亮之功利學說

（1）傳略及著書

陳亮字同甫，永康人。學者稱龍川先生。生而目光有芒，爲人才氣超邁，喜談兵，議論風生，下筆數千言立就。自以豪俠，屢遭大獄，歸家益勵志讀書，所學益博。其學自孟子後，惟推王通。嘗曰：「研窮義理之精微，辨析古今之同異，原心於秒忽，較理於分寸，以積累爲工，以涵養爲主，晬面盎背，則於諸儒誠有愧焉。至於堂堂之陣，正正之旗，風雨雲雷，

交發而並至，龍蛇虎豹，變見而出沒，推倒一世之智勇，開拓萬古之心胸，自謂差有一日之長。」與朱熹論皇帝王霸之學，數以書往來，朱熹雖不與而亦不能奪也。蓋其學以讀書爲事，嗤點空疏，隨人牙後談性命者，以爲灰埃。謂「功到成處，便是有德。事到濟處，便是有理。」此其所以爲世所忌，擧以功利之見卑之也。著有龍川文集，三國紀年等書。

（2）學說

亮以經世致用爲幟志，對於當時空疏迂遠之道學，排斥不遺餘力。其送吳允成序曰：

爲士以文章行義自名，居官以政事書判自顯，各務其實，而極其所至，各有能有不能，卒亦不能強也。道德性命之說一興，而尋常爛熟無所能解之人自託於其間，以端慤靜深爲體，以徐行緩語爲用；務爲不可窮測，以蓋其所無，一藝一能，皆以爲不足自通於聖人之道。於是天下之士始喪其所有，而不知適從。爲士者恥言文章行義，而曰盡心知性；居官者恥言政事書判，而曰學道愛人。相蒙相欺，以盡廢天下之實，終於百事不理而已。

以當代學者，忽視治學居官之實跡，高揭身心性命之空談，將造就無數槁木死灰，於世道無絲毫之裨益。非儒者格物致知之學也。其復朱元晦書曰：「夫天下何物非道，千途萬轍，因事作則，苟能潛心玩省，於已發處體認，則知夫子之道，忠恕而已。」亮於格物致知四字，未有確解，其曰「天下何物非道，」以物爲事物，與顏元「大學自行習下手」之說——四書正誤，正爾同符，同一「惟行論」之發端也。

又伊洛諸儒每以天理人欲爲辨別王伯之埻的，謂王者合於天理，伯者本諸人欲。亮駁之曰：

自孟荀論義利王伯，漢唐諸儒未能深明其說，本朝伊洛諸公辨析天理人欲，而王伯義利之說，於是大明。然謂三代以道治天下，漢唐以智力把持天下，其說固已使人不能心服。而近世諸儒遂謂三代專以天理行，漢唐專以人欲行，其間有與天理暗合者，是以亦能長久。信斯言也，千五百年之間，天地亦是架漏過時，而人心亦是牽補度日，萬物何以阜蕃，而道何以常存乎？

孟子終日言仁義，而與公孫丑論勇如此之詳，蓋擔當開廓不去，則亦何有於仁義？

明三代崇仁義，與後世尚智勇，義各有當，未容強爲軒輕。更不得以天理人欲之辨，爲古今政治之區別也。亮又推論由王之伯，爲世運必經之階級。其說曰：

昔者三皇五帝與一世共安於無事；至堯而法度始定，爲萬世法程，禹啓始以天下爲家而自爲之，有扈氏不以爲是也，啓大戰而後勝之；湯放桀於南巢而爲商，武王伐紂取之而爲周；武庚挾管蔡之隙，求復故業，諸嘗與武王共事者，欲修德以待其自定，而周公違衆議，舉兵而後勝之。夏商周之制度，定爲三家，雖相因而不盡同也。五伯之紛紛，豈無所因而然哉？老莊氏思天下之亂無有已時，而歸其罪於三王，而堯舜僅免耳。使若三皇五帝相於共安於無事，則安得有是紛紛乎？其思非不審，而孔子獨以爲不然。三皇之化不可復行，而祖述止於堯舜。而三王之禮，古今之所不可易，萬古之所當遵章也；芟夷史籍之煩辭，刊削流傳之訛謬，參酌事體

之輕重，明白是非之疑似，而後三代之文，燦然大明，三王之心迹，皎然不可誣矣。人事日繁，世道隨之嬗變，五伯不能法三王，猶之三代不能法尙古也。老莊重自然，欲後世仍復尙世無爲苟簡之治，其說原屬虛妄，故孔子不以爲然。乃後儒不明歷史嬗變之經程，擧以法先王爲口實，更據理欲之說，謂爲古今世道升降之大原。其謬妄豈足辨哉！

亮於當代心性之學，闢之不遺餘力，而於一己之主張，言之不詳，雖能破他，而終無以自立也。後人每以「義利雙行，王伯並用」八字少之；夫功利主義，誠未足以言顯學；然當南宋危亡絕續之秋，未嘗不足以宏濟艱難，惜其言不爲天下所重也。

（二）葉適之經世學說

（1）傳略

葉適，字正則，號水心，永嘉人。擢淳熙五年進士，官至工部侍郎。以用兵除知建康府，兼沿江制置使，兵罷奪職。奉祠，凡十三年而卒，年七十四。著有學習記言，水心文集，拾遺，別集，制科進卷，外稿，及荀楊問答等書。

（2）學說

全祖望曰：「永嘉功利之說，至水心始一洗之。然水心天性高，放言砭古人多過情，其自曾子子思而下皆不免，不僅如象山之訴伊川也。要亦有卓然不經人道者，未可以方隅之見棄之。」按葉適之學，不僅在剽剝古人，其經世

之術，有足多者，茲分述之：

（甲）批評說　適著學習記言五十卷，凡說經十四卷，諸子七卷，史二十五卷，文鑑四卷，今存者惟序目而已。其謂：「洙泗所講，前世帝王之典籍賴以存，開物成務之倫紀賴以著，易彖象天子親筆也。十翼則訛矣；詩書義理所聚也，中庸大學則後矣。曾子不在四科之目，曰『參也魯』。以孟子能嗣孔子未爲過也，舍孔子而宗孟子，則於本統離矣。」其於古人古書，任情裁斷，而本旨在攻擊當代道學家之浮論也。觀其總述講學大旨曰：

周易者，知道者所爲，而有司所用也。孔子爲之著彖象，蓋惜其爲他異說所亂，故約之中正，以明卦爻之旨，黜異說之妄，以示道德之歸。其餘文言上下繫說卦諸篇，所著之人，或在孔子前，或在孔子後，或與孔子同時，習易者彙爲一書。後世不深考，以爲皆孔子作，故彖象揜鬱未振，而十翼講誦獨多。魏晉而後，遂與老莊並行，號爲。孔。老。佛學後世，其變爲禪。喜其說者以爲與孔子不異，亦援十翼以自況，故又。號爲。儒。釋。本朝承平時，禪說尤熾，豪傑之士，有欲修明吾說以勝之者，而周，張，二程出焉。自謂出入於佛老甚久，已而曰『吾道固有之矣。』故無極，太極，動靜，男女，太和，參兩，形氣聚散，絪縕感通，有直內，無方外，不足以入堯舜之道，皆本於十翼，以爲此吾所有之道，非彼之道也。及其啓教後學，於子思孟子之親說奇論，皆特發明之。大抵欲抑浮屠之鋒銳，而示吾所有之道若此。然不悟十翼非孔子作，則道之本統尚晦。不知夷狄之學本與中國異，而徒以新說奇端闢之，則子思孟子之失遂彰。范育敍正蒙，謂：『此書以六經所未載，聖人所不言者，與浮屠老子辨，豈非以病

爲藥，而與寇盜設郛郭，助之捍禦乎？」嗚呼！道果止於孟子而遂絕邪？其果至是而復傳邪？孔子曰：「學而時習之，」然則不習而已矣。

宋世道學之說，不外以十翼傳會佛老，適根本否認，謂十翼非孔子之作，與周張二程之言，並無依據；其所謂「道統」云者，亦不攻而自破矣。蓋諸家原欲推儒說以難二氏，而不知適陷入二氏之網羅也。

（乙）經世說　適病道學之空疏，務以經世致用爲歸。曰：「讀書不知接統緒，雖多無益也；爲文不能關教事，雖工無益也；篤行而不合於大義，雖高無益也；立志而不存於憂世，雖仁無益也。」——文集贈薛子長。故欲詳攷天下之事物，以折衷天下之義理；而於當世之務，尤三致意焉。綜其言王政之要，不外數端：

（a）理財　適對理財，主節用薄賦之說。其財總論曰：

夫計治道之興廢，而不計財用之多少，此善爲國者也。古者財愈少而愈治，今者財愈多而愈不治；古者財愈少而有餘，今者財愈多而不足。然則善爲國者，將從其少而治之且有餘乎？多而不治且不足乎？而況於多者勞，而少者逸，豈惡逸喜勞而至是哉？

財用多則百廢舉，財用匱則庶務廢。適乃以興廢爲治亂，直與經濟原則背馳；其財計上言：「理財與聚斂異，今之言理財者，聚斂而已。」蓋儒者薄賦斂，節國用之故說，未足與言計學也。

（b）法度　適言法制，主避繁苛而趨簡易。其法度總論曰：

本朝所以立國定制，維持人心，期於永存而不可動者，皆以懲創五季，而矯唐末之失策爲言。細者愈細，密者愈密，搖手舉足，輒有法禁：而又文之以儒術，輔之以正論，人心日柔，人氣日惰，人才日弱，舉爲儒弛之行，以相與奉繁密之法，遂揭而號於世曰：此王政也，此仁澤也，此長久不變之術也。

推人心，人氣，人才之敗壞，由於法制繁密，亦不知何所據而云然？觀其下云：「今朝廷之法度，其經久常行不可改變者十數條，而皆爲法度之害。故用人以資格爲利，而資格爲用人之害；銓選以考任爲利，而考任爲銓選之害。……」驟讀之似有依據；卽實攷之，凡所指斥，皆立法未密之害，非法制過密之害也。

（c）用兵　適言用兵，以當世兵多爲患，主張裁汰募兵。兵總論曰：

今日之事有四：有邊兵，有宿衞兵，有大將屯兵，有州郡守兵。……四者皆募，而竭國力以養之，是徒知募而供其衣食耳。此所以竭國力而不足以養百萬之兵也。

此仍消極之說也。至其積極主張，則曰：「兵以少而後強，財以少而後富。」亦未能詳申其指。其兵權篇又曰：「用兵必用詐，自孫武始。武入楚暴師不返，既越伐吳，敗於檇李，無救於國。今其氣燄與起若將與聖賢並稱，而右科學生誦其書，是以不仁之心相授。」所見不出儒家議兵之上。論者謂適善言兵，吾亦未之敢信也。

統觀適之學說，批評爲其特長，經綸實所不逮。世人每言永嘉學者，慨然以天下爲己任，其豪情盛概，誠有足多。惜其氣雖盛而學不充，視江西學者之於北宋，遠不逮矣。

(三)呂祖謙之致用學說

(1)傳略及著書

呂祖謙字伯恭。其先河東人，後徙壽春，曾祖好問始居婺州。少時，性極褊，後因病中讀論語，至「躬自厚而薄責於人，」有省，遂終身無暴怒。嘗讀陸九淵文，喜之，而未識其人。考試禮部，得一卷，曰：「此必江西小陸之文也。」揭示果九淵，人服其精鑑。兼史職，輪對，勉孝宗以聖學。後遷著作郎，以疾請祠歸。其文章學術本於天資，習於家庭，稽諸中原文獻之所傳，博諸四方師友之所講，融洽無所偏滯。晚雖臥疾，其任重道遠之意不衰。達於家政，纖悉委曲，皆可為後世法。著有東萊左氏博議，東萊春秋左氏傳說，呂氏家塾讀詩記，及古周易，書考定，書說，官箴，辨忘錄，歐陽公本末等書。又集宋文鑑，與朱熹同集近思錄。

(2)學說

祖謙初治性理，兼通經術，後更習史事，故論求學之旨，大抵以致用為歸。周禮說曰：

教國子以三德三行，立其根本，固是綱舉目張。又須教以國政，使之通達治體。古之公卿，皆自幼時便教之以為異日之用；今日之子弟，即他日之公卿。故國政之是者，則教之以為法；或失，則教之以為戒；又教之以如何整救，如何措畫，使之洞曉國家之本末原委。然後他日用之，皆良公卿也。自科舉之說興，學者視國事如秦越人之視肥瘠，漠然不知，至有不識前輩姓名者。一旦委以天下之事，都是杜撰，豈知古人所以教國子之意？然

須知上之人所以教子弟，雖將以爲他日之用；而子弟之學，則非以希用也。蓋生天地間，豈可不知天地間事乎？人二三十年讀聖人書，一旦遇事，便與里巷人無異。或有一聽老成人之語，便能終身服膺。豈老成人之言過於六經哉？只緣讀書不作有用看也。

蓋學貴致用，與永嘉永康諸儒之說相翕應。故陳亮與吳益恭書曰：「四海相知，惟伯恭一人；其次莫如君舉，自餘惟天民道甫正則耳。伯恭規模宏闊，非復往時之比，欽夫元晦已在下風矣，未可以尋常論也。君舉亦甚別，皆應刮目相待。正則俊明穎悟，視天下事有迎刃而解之意，但力量不及耳。此君過六七年，誠難爲敵，獨未知於伯恭如何？」觀其數服祖謙，如是之深，足徵諸人議論，契合無間，故得相提並論焉。然朱熹則嘗論之曰：「博雜極害事。伯恭日前只向雜博處用功，卻於要約處，不曾仔細研究。」又曰：「其學合陳君舉，陳同甫二人之學問而一之。永嘉之學，理會制度，偏考究其小小者。惟君舉爲有所長。若正則則渙然無統紀。同甫則談說古今，說王說霸，伯恭則兼君舉，同甫之長。」又曰：「伯恭講論甚好，但每事要鶻圇說作一塊，又生怕人說異端俗說之非。護蘇氏尤力，以爲爭較是非，不如斂藏持養。」此朱氏論東萊學術也。然張栻則曰：「伯恭近來於蘇氏父子，亦甚知其非，向來亦非助蘇氏，但習熟元祐間一等長厚之論，未肯誦言排之。」黃震東發日鈔亦曰：「晦翁與先生同心者，先生辨詰之不少恕。象山與晦翁異論者，先生容下之不少忤。鵝湖之會，先生謂元晦英邁剛明，而工夫就實入細，殊未易量。謂子靜亦堅實有力，但欠開闊。其

後象山祭先生文，亦自悔鵝湖之會，粗心浮氣。然則先生忠厚之至，一時調和其間，有功於斯道何如邪？」蓋其學近永嘉永康，而又好爲調停之說，故不免駁雜之譏也。

本章參考書

學案五十一，五十三，五十四，五十五，五十六。

龍川文集三十卷。

明刊本。清同治中，永康應氏刊本。活字本。

水心文集二十九卷。

明正德中，黎氏刊本。清乾隆中，溫州刊本。四部叢刊影明本。

水心別集十六卷。

瑞孫衣言刊本。

東萊集四十卷。

宋刊本，明刊本。

兩宋學派表

(一)

- (甲)啓蒙思潮
  - (1)圖書派——周敦頤
  - (2)數理派——邵雍
- (乙)主動思潮
  - (1)惟理派——程顥 陸九淵
  - (2)經驗派——程頤 張載
  - (3)折衷派——朱熹
- (丙)反動思潮
  - (1)前期——江西學派
  - (2)後期——永嘉 永康學派

(二)

(學派)(姓名,別字,里居)(師傳)(生卒。)

安定　胡瑗，翼之，泰州如皋人，安定先生。

　　高平講友（九九三——一〇五九）

泰山　孫復，明復，晉州平陽人，富春先生。

　　石介，守道，袞州奉符人，徂徠先生。

　　（九九二——一〇五七）

　　同

　　（一〇〇五——一〇四五）

高平　范仲淹，希文，蘇州人，封魏公，諡文正。

　　戚同文所傳

廬陵　歐陽修，永叔，吉州廬陵人，諡文忠。

　　高平同調（一〇〇七——一〇七二）

荊公　王安石，介甫，臨川人，封荊公。

　　廬陵門人（一〇二一——一〇八六）

百源　邵雍，堯夫，河南人，諡康節。

　　涑水同調（一〇一一——一〇七七）

濂溪　周敦頤，茂叔，道州營道人。

高平講友（一〇一七——一〇七三）

明道　程顥，伯淳，河南人，明道先生。

濂溪門人（一〇三二——一〇八五）

伊川　程頤，正叔，顥之弟，伊川先生。

安定濂溪門人（一〇三三——一一〇七）

橫渠　張載，子厚，鳳翔郿縣人。

高平門人（一〇二〇——一〇七七）

上蔡　謝良佐，顯道，壽春上蔡人。

二程門人

龜山　楊時，中立，南劍人，龜山先生，諡文靖。

同（一〇五三——一一三五）

廌山　游酢，定夫，建州建陽人。

同

和靖　尹焞，彥明，洛陽人。
　　同

震澤　王蘋，信伯，福清人，徙吳。
　　伊川龜山門人

豫章　羅從彥，仲素，南昌人，豫章先生。
　　龜山門人（一〇七二——一一三五）

橫浦　張九成，子韶，錢塘人，自稱無垢居士，諡文忠。
　　同

晦翁　朱熹，元晦，徽州婺源人。
　　延平門人（一一三〇——一二〇〇）

南軒　張栻，敬夫，張浚子。
　　五峯門人（一一三三——一一八〇）

東萊　呂祖謙，伯恭，婺州人。
　　玉山門人（一一三七——一一八一）

艮齋　薛季宣，士龍，永嘉人。

　　袁道潔門人　二程再傳

止齋　陳傅良，瑞安人，諡文節。

　　鄭伯熊及艮齋門人

水心　葉適，正則，永嘉人，諡忠定。

　　鄭伯熊門人（一一五〇——一二二三）

龍川　陳亮，同甫，永康人，諡文毅，

　　同

梭山　陸九韶，子美，撫州金溪人。

　　陸氏家學

復齋　陸九齡，子壽，九韶之弟。

　　同

象山　陸九淵，子靜，九韶九齡之弟。

　　同（一一三九——一一九一）

西山　蔡元定，季通，建之建陽人。
晦翁門人

勉齋　黃榦，直卿，閩縣人。
晦翁門人

九峯　蔡沈，仲默，元定季子。
同（一一六七——一二三〇）

北溪　陳淳，安卿，龍溪人。
晦翁門人（一一五三——一二一七）